世纪文库

秦汉的方士与儒生

顾颉刚 撰

上海世纪出版集团

秦汉的方士与儒生

顾颉刚 撰

世纪出版集团　上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

秦汉的方士与儒生／顾颉刚撰. －上海：上海古籍出版社，2005，4

(世纪人文系列丛书)

ISBN 7-5325-3910-5

Ⅰ.秦... Ⅱ.顾... Ⅲ.方士－研究－中国－秦汉时代 Ⅳ.①B992②B232.5

中国版本图书馆CIP数据核字（2004）第101714号

责任编辑 王 剑

装帧设计 陆智昌

秦汉的方士与儒生

顾颉刚 撰

出　　版 世纪出版集团 上海古籍出版社
(200020 上海瑞金二路272号 www.ewen.cc)

发　　行 上海世纪出版集团发行中心

印　　刷 商务印书馆上海印刷股份有限公司

开　　本 635×965mm 1/16

印　　张 16.75

插　　页 4

字　　数 233 000

版　　次 2005年4月第1版

印　　次 2005年4月第1次印刷

ISBN 7-5325-3910-5/K·652

定　　价 30.00元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

秦汉的方士与儒生

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈　昕

委员

丁荣生　王一方　王为松　王兴康　包南麟　叶　路
张晓敏　张跃进　李伟国　李远涛　李梦生　陈　和
陈　昕　郁椿德　金良年　施宏俊　胡大卫　赵月瑟
赵昌平　翁经义　郭志坤　曹维劲　渠敬东　潘　涛

前　言

顾颉刚先生(1893—1980)，江苏苏州市人，是我国著名的历史学家。在上古史领域里，他是《古史辨》派的创始人。这个学派没有什么组织，因为他编著的《古史辨》这部论文集在学术界影响重大而得名。在历史地理领域里，他又是《禹贡》派的创始人，这个学派虽有禹贡学会的组织，但其得名主要是由于他和谭其骧一起创办的《禹贡》这个刊物在社会上的巨大影响，首先日本人称之为《禹贡》派。顾先生考辨古史，涉及到古代的神话、文学、民俗和歌谣，在这些领域里，他的研究都作了开创性的贡献，成为中国现代神话学、古典文学、民俗学和民间文艺研究等学术领域里的卓越的奠基人之一。

顾先生出生于苏州书香世家，原名诵坤，字铭坚。笔名有天游、无悔、张久、诚吾、桂姜园、余毅、康尔典、劳育、周堃等。一九二〇年毕业于北京大学文科中国哲学门。建国前后，历任厦门、中山、燕京、北京、云南、齐鲁、中央、复旦、兰州、震旦等大学和社会教育学院、诚明文学院、上海学院等院校教授，中山大学语言历史学研究所主任、中央研究院历史语言研究所特约研究员暨人文组院士、北平研究院史学研究会历史组主任、齐鲁大学国学研究所主任等职。一九五四年后任中国科学院历史研究所第一所和中国社会科学院历史研究所研究

员，先后主持过《资治通鉴》和“二十四史”的校点工作。

顾颉刚先生是中国现代的疑古辨伪大师，他的研究方法和成就都超越前人。他的这本《秦汉的方士与儒生》在继承前人疑古辨伪的优秀成果的基础上，更进一步深入探索秦、汉间人造伪的原因，全面地论述了产生这个现象的社会背景和历史条件。为了帮助读者阅读理解此书，下面就对他的疑古辨伪思想的由来——“层累地造成的中国古史”观，在中国辨伪史上的地位和本书的内容作一些介绍。

疑古辨伪思想的由来和形成

顾颉刚先生最早接受的疑古辨伪思想，是《国朝先正事略》中的《阎若璩传》和姚际恒的《古今伪书考》。他在《古今伪书考序》中说：“我在二十岁以前，所受的学术上的洪大的震荡只有两次。第一次是读了一部监本《书经》，又读了一篇《先正事略》中的《阎若璩传》。第二次就是这一回，翻看了一部《汉魏丛书》，又读了一本《古今伪书考》。我深信这两次给予我的刺戟深深地注定了我的毕生的治学的命运，我再也离不开他们的道路了！”这两次刺戟，都发生在一九〇九年，这年他十七岁。他在《古史辨第一册自序》中说：读了《阎若璩传》后，“知道他已把《古文尚书》辨得很明白，是魏、晋间人伪造的。一时就想读他所做的《尚书古文疏证》，但觅不到。……即从各家《书》说中辑出驳辨《伪古文》的议论若干条”，得知“不但魏、晋间的古文成问题，就是汉代的古文也成了问题了”。由此“感到《今文尚书》中《尧典》、《皋陶谟》诸篇的平易的程度并不比《伪古文》差了多少；我又感到汉人《尚书》注的不通，都想由我辨去”。可见他一开始就想完成清人《尚书》辨伪之业，把它彻底弄清楚。

同年，顾先生又读了姚际恒的《古今伪书考》，后来他在此书的序

中说："我的头脑里忽然起了一次大革命。这因为我的'枕中鸿宝'《汉魏丛书》所收的书，向来看为战国、秦、汉人所作的，被他一阵地打，十之七八都打到伪书堆里去了。我向来对于古人著作毫不发生问题的，到这时都引起问题来了。"可见，此书开阔了他的视野，使他知道"故纸堆里有无数记载不是真话，又有无数问题未经解决"，使他受到"发聋振聩"的影响，启发他"不但传记不可信，连'经'也不可尽信"。

一九一四年，顾先生细读了夏曾佑的《中学历史教科书》（后改名《中国古代史》，收入《大学丛书》），对书中总称三皇、五帝的时代为"传疑时代"，直到周武王灭殷，才称为"化成时期"，很为赞赏，以为处处以科学眼光观察，发现精义。此书对他产生了深刻的影响。

一九一五年，顾先生读了康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》，对他的论辨伪古史甚为信服。他在《古史辨第一册自序》中说：《新学伪经考》的"论辨的基础完全建立于历史的证据上，要是古文的来历确有可疑之点，那么，康长素先生把这些疑点列举出来也是应有之事。……《孔子改制考》第一篇论上古事茫昧无稽，说孔子时夏、殷的文献已苦于不足，何况三皇、五帝的史事，此说即极惬心餍理。下面汇集诸子托古改制的事实，很清楚地把战国时的学风叙述出来，更是一部绝好的学术辨伪史。虽则他所说的孔子作"六经"的话我永不能信服，但"六经"中参杂了许多儒家的托古改制的思想是不容否认的。"《孔子改制考》中所指出的上古事茫昧无稽，启发了顾先生推翻古史的动机，可见康有为的思想对他的疑古辨伪思想的形成，起了重大的作用。

在此后五、六年的酝酿过程中，以下几个人对他的影响较大，使他的疑古辨伪思想进一步深化和系统化。

一九一七年，他读了郑樵的《通志》，觉得"他胆子很大，敢于批评前人。……他说《诗》、《书》可信，然而不必字字可信。……郑樵的书启发我做学问要融会贯通，并引起我对《诗经》的怀疑。"（我

是怎样编写《古史辨》的）

顾先生初作辨伪工作时，只注目于伪史和伪书，一九二〇年冬，钱玄同先生却屡屡和他“说起经书的本身和注解有许多应辨的地方”，使他“感到经部也有可以扩充的境界”。（《古史辨第一册自序》）在今古文的看法上顾先生也接受钱的看法，在本书序中说：“他（钱玄同）不止一次地对我说：‘今文学是孔子学派所传衍，经长期的蜕化而失掉它的真面目的。……古文家得到了一点古代材料，用自己的意思加以整理改造，七拼八凑而成其古文学，……所以今文家攻击古文经伪造，这话对；古文家攻击今文家不得孔子的真意，这话也对。我们今天，该用古文家的话来批评今文家，又该用今文家的话来批评古文家，把他们的假面目一齐撕破，方好显露出他们的真相。’”顾先生“觉得这是一个极锐利、极彻底的批评，是一个击碎玉连环的解决方法”，使他略略地辨清了今、古文家的原来面目，并把研究向前推进一步，由此“明白儒生和方士的结合是造成两汉经学的主因”。

一九一三年，顾先生考入北大后，过了二年戏迷的生活，在随时留意和深思戏剧中的许多基本故事之中，“认识了这些故事的性质和格局，知道虽是无稽之谈，原也有它的无稽的法则”。在一九一八年北京大学征集歌谣的影响下，顾先生又于一九一九年搜集吴歌，搜集的结果，使他知道“歌谣和小说戏剧中的故事一样，会得随时随地变化。同是一首歌，两个人唱着便有不同。就是一个人唱的歌，也许有把一首分成大同小异的两首的。有的歌因为形式的改变以至连意义也随着改变了。”由于古书上所载的上古史，本身就是神话传说，跟戏剧和歌谣中的故事一样会得变迁的，所以顾先生能“从戏剧和歌谣中得到研究古史的方法，……用了民俗学的材料去印证古史”，（《古史辨第一册自序》）成为他的疑古辨伪思想的来源之一，并在古史论证方法上又多了一重论证。

顾先生又接触了考古学的著作，在一九二一年，他读了罗振玉和王国维的著作以后说：“我始知道他们对于古史已在实物上作过种种的研

究。……我知道要建设真实的古史，只有从实物上着手的一条路是大路，我的现在的研究仅仅在破坏伪古史的系统上面致力罢了。我很愿意向这一方面做些工作，使得破坏之后得有新建设，同时也可以用了建设的材料做破坏的工具。”（《古史辨第一册自序》）可见王国维等用实物材料研究古史所取得的成就给予了顾先生深刻的影响。他认为出土古物所透露的古代文化的真相，可以用来建设真古史，而它正好又反映出古书中所写的古史是幻相，所以又可以用来作为破坏伪古史的工具。

所以顾先生的疑古辨伪用的是三重论证：历来相传的古书上的记载，考古发掘的实物材料和民俗学的材料，比王国维又多了一重。因此，他的疑古辨伪是既大胆又严谨的。

一九一七年，胡适受聘为北京大学文科教授，讲授中国哲学史，顾先生听了非常佩服，对他产生重大的影响。他说：他“重编讲义，辟头一章是《中国哲学结胎的时代》，用《诗经》作时代的说明，丢开唐、虞、夏、商、周，径从周宣王以后讲起。这一改……在裁断上是足以自立的。……他有眼光，有胆量，有断制，……他的议论处合于我的理性，都是我想说而不知道怎样说才好的。……从此以后，……对于适之先生非常信服；我的上古史靠不住的观念在读了《改制考》之后又经过这样地一温”。（《古史辨第一册自序》）这年，顾先生又读了胡适的《诸子不出于王官论》，使他对先秦诸子的看法，受到根本转变的影响，他说：“自读此篇，仿佛把我的头脑洗刷了一下，使我认到了一条光明之路。从此我不信有九流，更不信九流之出于王官，而承认诸子的兴起各有其背景，其立说在各求其所需要。……再与《孔子改制考》合读，整部的诸子的历史似乎已被我鸟瞰过了。……到民国十一年的春天，梁任公先生发表其《老子》书作于战国之末的意见，始把我的头脑又洗了一下。凡古人所喷的厚雾，所建着的障壁，得此两回提示，觉得有肃清的可能了。”（《古史辨第四册序》）由此可见顾先生所受胡适影响之深。更重要的则是承受了胡适的研究方法，他说：“那数年中，适之先生发表的论文很多，在这些论文中他时常给我以研究历

史的方法，我都能深挚地了解而承受；并使我发生一种自觉心，知道最合我的性情的学问乃是史学。……研究古史也尽可以应用研究故事的方法。……我们只要用了角色的眼光去看古史中的人物，便可明白尧、舜们和桀、纣们所以成了两极端的品性，做出两极端的行为的缘故，也就可以领略他们所受的颂誉和诋毁的积累层次。只因我触了这一个机，所以骤然得到一种新的眼光，对于古史有了特殊的了解。”（《古史辨第一册自序》）所以胡适对顾先生的影响，主要是在历史进化论和研究历史的方法，使他对古史有特殊的了解，知道“不但要去研究伪史的背景，而且要寻出演变的线索，就演变的线索上去研究”。（同上）

到了一九二一年，顾先生读了崔述的《考信录》，大为痛快，以为“是一部规模宏大而议论精锐的辨伪的大著作”，“很有许多是自以为创获的，但他的书里已经辨证得明明白白了”。（《古史辨第一册自序》）可是顾先生对他的著作仍有二点不满意。“第一点，他著书的目的是要替古圣人揭出他们的圣道王功，辨伪只是手段。……所以他只是儒者的辨古史，不是史家的辨古史。第二点，他要从古书上直接整理出古史迹来，也不是妥稳的办法。因为古代的文献可征的已很少，我们要否认伪史是可以比较各书而判定的，但要承认信史便没有实际的证明了。……我们现在既没有‘经书即信史’的成见，所以我们要辨明古史，看史迹的整理还轻，而看传说的经历却重。凡是一件史事，要看它最先是怎样的，以后逐步逐步的变迁是怎样的”。（《与钱玄同先生论古史书》）因此，他要比崔述更进一步辨析中国的古史，推翻揭出圣道王功的目的，作彻底的整理。

从上述顾颉刚先生的疑古辨伪思想的由来和形成来看，他创立的“层累地造成的中国古史”观无疑地是继成了历代学者的疑古辨伪的优秀成果，吸收西方的科学知识而创立的。他是“宋学取其批评精神，去其空谈；清代经学取其考证法，去其墨守汉儒旧说；今文经学取其较早的材料，去其妖妄的迷信”；（《崔东壁遗书序》）然后在这

个基础上运用历史进化论、民俗学和考古学等的科学知识联系成一个系统。

“层累地造成的中国古史”观的划时代意义

顾颉刚先生的“层累地造成的中国古史”观，在中国辨伪史上是一座里程碑，具有划时代的重大意义。为了把这个问题说清楚，这里把他的论述和前人的论述作一番比较，看看他比前人究竟高出多少，那就一清二楚了。

中国的疑古辨伪思想，萌芽于春秋之末，由儒家的创始人孔子开其端。孔子虽然“信而好古”（《论语·述而》），但“不语怪、力、乱、神”（同上）。可见他的“信而好古”，是把“怪、力、乱、神”的传说排除在外的真实可信的古史，也就是说他在“信而好古”之前已作了一番剔除伪史的功夫了。此外，孔子也讲过一些不属于“怪、力、乱、神”范围的传说，可是他并不轻信，他说：“夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。”（《论语·八佾》）可见，孔子对传说的夏礼和殷礼，非常审慎，采取存疑的态度，认为只有在他们的后裔杞、宋二国那里，觅得文献证实才是可信的。因此，他开创了对古代传说考而后信的实事求是的平实态度。

至于层累地造成的中国古史观念，在孔子的弟子子贡对纣的传说提出怀疑的话中也有了萌芽。他说：“纣之不善不如是之甚也，是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”（《论语·子张》）这句话的意思是说，纣干的坏事不像传说的那样的厉害，由于他处于亡国之君的下流地位，人们就把他当作坏的偶像，把天下所有的坏事都归到他的头上了。这说明历来相传的纣的罪恶是陆续加上去的。顾先生在二十年代写过一篇《纣恶七十事的发生次第》来说明在《尚书》（《伪古文尚书》除外）中，纣只是一个糊涂人，贪酒、不用贵戚旧臣、登用小人，听信妇

言，信有命在天，不留心祭祀而已。他的七十条罪恶是从东周到西汉陆续加上去的。

过了三百多年，到了西汉初，淮南王刘安又说：“三代之称，千岁之积誉也；桀、纣之谤，千岁之积毁也。”（《淮南子·缪称训》）更明确指出这些颂誉、诋毁是长期积累而来。但这仅从朝代和个别人的好坏来说，还没有涉及到古史系统。

又过了一千多年，到宋仁宗时，欧阳修在《帝王世次图序》中说：“汉兴久之，……奇书异说方充斥而盛行，……而不自知其取舍真伪，至有博学好奇之士，务多闻以为胜者，于是尽集诸说而论次，初无所择，而惟恐遗之也。如司马迁之《史记》是矣。以孔子之学，上述前世，止于尧、舜，著其大略，而不道其前；迁远出孔子后，而乃上述黄帝以来，又悉详其世次，其不量力而务胜，宜其失之多也。”这里欧阳修指出了从黄帝以来到尧、舜这段古史是司马迁增益进去的。这说明欧阳修已看出历代相传的古史系统是后人增加进去的，在认识上进了一大步。另外，他又指出产生这种现象的原因是：司马迁是“博学好奇之士，务多闻以为胜，于是尽集诸说而论次”。虽不确切，但表明人们已开始探索其原因了。

稍后于欧阳修的刘恕，曾参预纂修《资治通鉴》，见多识广，娴熟古代史事，在《通鉴外纪》中有了更详细的论述。他说：

“六经”惟《春秋》及《易》彖、象、系辞、文言、说卦、序卦、杂卦，仲尼所作，《诗》、《书》，仲尼刊定，皆不称三皇、五帝、三王。……故知《六韬》称三皇，《周礼》称三皇、五帝及管氏书，皆杂孔子后人之语，校其岁月，非本书也。先秦之书，存于今者，《周书》、《老子》、《曾子》、《董子》、《慎子》、《邓析子》、《尹文子》、《孙子》、《吴子》、《尉僚子》皆不言三皇、五帝、三王。《论语》、《孟子》称三代，《左氏传》、《国语》、《商子》、《孟子》、《司马法》、《韩非子》、《燕丹

> 子》称三王，《穀梁传》、《荀卿子》、《鬼谷子》、《亢仓子》称五帝，……惟《文子》、《列子》、《庄子》、《吕氏春秋》、《五经纬》始称三皇，《鹖冠子》称九皇。案《文子》称墨子，而《列子》称魏文侯，《墨子》称吴起，皆周安王时人，去孔子没百年矣。《艺文志》：《鹖冠子》一篇，楚人，居深山，以鹖为冠。唐世尝辨此书后出，非古《鹖冠子》，今书三卷十五篇，称剧辛，似与吕不韦皆秦始皇时人，其文浅意陋，非七国时书。《艺文志》云：文子，老子弟子，孔子并时，非也。《庄子》又在《列子》后，与《文》、《列》皆寓言，诞妄不可为据。秦、汉学者宗其文词富美，议论辨博，故竞称三皇、五帝而不究古无其人，仲尼未尝道也。……秦初并六国，丞相等议帝号曰："古有天皇，有地皇，有泰皇；泰皇最贵，臣等上尊号，王为泰皇。"王曰："去'泰'著'皇'，采上古帝位号，号曰皇帝。"乃知秦以前诸儒或言五帝，犹不及三皇，后代不考《始皇本纪》，乃曰兼三皇、五帝，号曰皇帝，误也。

刘恕以为孔子没有说过三皇、五帝，因此说古代没有这些人，五帝、三皇的名称到战国时才出现，可见三皇、五帝的古史系统，不是真实的古史系统。

再过了七百多年，到了清代乾、嘉年间，崔述在他《补上古考信录》中说：

> 夫《尚书》但始于唐、虞，及司马迁作《史记》乃起于黄帝，谯周、皇甫谧又推之以至于伏羲氏，而徐整以后诸家遂上溯于开辟之初，岂非以其识愈下则其称引愈远，其世愈后则其传闻愈繁乎！

又在《考信录提要》上说：

> 大抵古人多贵精，后人多尚博，世益古，则其取舍益慎，世益晚则其采择益杂，故孔子序《书》，断自唐、虞，而司马迁作《史记》乃始于黄帝，然犹删其不雅驯者，近世以来，所作《纲目前编》、《纲鉴捷录》等书，乃始于庖羲氏或天皇氏，甚至有始于开辟之初盘古氏者，且并其不雅驯者而亦载之。

这些论述说明崔述已较欧阳修、刘恕的认识更进了一步，他对古籍中所载古史愈后愈详的现象，不仅像欧阳修所说的“初无所择”，“尽集诸说而论次”那样，指出“后人多尚博”，“世益晚，则其采择益杂”，又进一步指出“其识愈下，则其称引愈远；其世愈后，则其传闻愈繁”。这些论述仍不能确切阐明古史系统的层累现象，但已说出古籍记载时代的远近和古史繁简的关系，是由于作者识见的高下。比以前又深入了一步。

又过了一百多年，到了二十世纪二十年代，顾颉刚先生揭示出战国、秦、汉以来的古书中所载的古史，大都是出于神话传说的演变，是由不同时代的神话传说一层一层地积累起来造成的。他在一九二二年立了一个假设：

> 古史是层累地造成的，发生的次序和排列的系统恰是一个反背。（《古史辨第一册自序》）

这个假设的意思是说：战国、秦、汉以来的古书中所讲的古史系统，是由先后不同时代的神话传说一层一层积累起来造成的，古代神话传说发生时代的先后次序和古书中所讲的古史系统排列先后恰恰相反。次年，他在《与钱玄同先生论古史书》的“前记”中又作了进一步的阐发。他说这有三个意思：

> 第一，可以说明“时代愈后，传说的古史期愈长”。如周代

> 人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧、舜，到战国时有黄帝、神农，到秦有三皇，到汉以后有盘古等。
>
> 第二，可以说明“时代愈后，传说中的中心人物愈放愈大”。如舜，在孔子时只是一个“无为而治”的圣君，到《尧典》就成了一个“家齐而后国治”的圣人，到孟子时就成了一个孝子的模范了。
>
> 第三，我们在上面，即不能知道某一件事的真确的状况，但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。我们即不能知道东周时的东周史，也至少能知道战国时的东周史，我们即不能知道夏、商的夏、商史，也至少能知道东周时的夏、商史。

把上面顾先生所揭示的“层累地造成的中国古史”观来和子贡、刘安、欧阳修、刘恕、崔述的言论相比较，就可以看出顾先生虽然继承了他们的一些基本思想，但并不是在原地踏步，或者有一些量的改变，而是有了质的变化。就拿最后的崔述来说，他说的“其识愈下，则其称引愈远；其世愈后，则其传闻愈繁”，虽含有层累地造成的观念，但只是描述了历来相传的古史系统的现象，知其然而不知其所以然。顾先生对“层累地造成的中国古史”观的表述，则排除与古史系统远近无关的识见和繁简，而单纯以古帝神话传说发生时代的先后次序和古书中所讲的古史系统排列先后来比较，从而得出两者先后恰恰相反的规律。

从司马迁到崔述，二千多年来，一直都以“考信于六艺”作为区别古史真伪的标准，奉行而不疑。但顾先生指出这是不正确的，他在《与钱玄同先生论古史书》的“前记”中评论崔述时说：“崔述相信经书即是信史，拿经书上的话做标准，合的为真，否则为伪，……但在我们看来，终究是立脚不住的，因为经书与传说只是时间的先后，并没有截然不同的真伪区别；假使在经书之前还有书，这些经书又要降做传记了。”经书既不能作为古史考信的标准，因此顾先生以

历史进化论为依据，在《答刘胡两先生书》中提出了推翻非信史的四条标准：

（一）打破民族出于一元的观念

（二）打破地域向来一统的观念

（三）打破古史人化的观念

（四）打破古代为黄金世界的观念

拿这四条标准和“考信于六艺”来比较，很明显是远远地超过了。

此后，顾颉刚先生又对伪古史系统产生的社会背景和历史条件作了探索。一九三五年他在《战国秦汉间人的造伪与辨伪》一文中说：“战国、秦、汉四百余年中，为了阶级的破坏，种族的混合，地域的扩张，大一统制度的规划，阴阳五行原理的信仰，以及对于这大时代的扰乱的厌倦，立了许多应时的学说，就生出了许多为证实这些学说而杜造的史事。”他认为把许多古代各族的帝王编排成的古史系统，就是由于种族的融合，“把各族的祖先归到一条线上，把原有的横的系统变成了纵的系统”而形成的；礼乐制度则是由于地域的扩张，和大一统的形势，“把各地不同的器具、礼法，依了他们的想像，再加上一点杜造，分配到虞、夏、商、周去，算作四代的不同的制度。”阴阳五行的学说就是顺应这些需要而兴起的支配一切的思想，当时的人们“以为这是天和人的一致的规律，是宇宙间的最高的原理，于是，计划政治制度时就要使用这原理，编排历史系统时又要使用这原理”。

因此，顾先生的“层累地造成的中国古史”观，确如蔡元培所称誉的是“烛照千载之前，发前人所未发”，在中国辨伪史上具有划时代的重要意义。顾先生在这一史观发表以后，没有再作深入系统的阐述。因此其内容的表述还有不够完善之处，如层累与分化、演进的关系等等，但任何东西不可能一开始就十全十美的，因此其疏略之处还需要后来的考辨古史的学者继续充实、发展和提高。至于顾先生考辨古史传说各种具体问题的卓越成就，这里就不一一细谈了。

本书的写作经过及其内容

这本《秦汉的方士与儒生》，是顾颉刚先生一九三五年在燕京大学代邓之诚教授任“秦汉史”一课时所写的讲义，最初印发给学生时，名《汉代史讲义》，附有《五德终始说残存材料表》。一九三五年上海亚细亚书局出版时，题为《汉代学术史略》，此表未列入。一九五五年，上海群联出版社重版时，改名为《秦汉的方士与儒生》，增加了一篇序，说明写作此书的由来、经过和改名的缘由。

顾先生在此书序中说：“一九二九年，我担任了燕京大学历史系的课务”，“当时曾本崔适先生《史记探原》中所提出的刘歆利用了五德相生说来改造古史系统的各种证据，加以推阐，写成《五德终始说下的政治与历史》一文。”一九三三年，他就把上述的意思编撰成讲义。另外他在《三皇考自序》中又说：“自从民国十八年，我由广州回到北平，即本此志愿，搜集材料。在这一年燕京大学的《中国上古史研究讲义》里，把东周至东汉的人们对于古史系统的观念理出一个头绪。其中五帝一部分，十九年重加修正”，“命题为《五德终始说下的政治和历史》”，“三皇一部分，则于二十一年夏天，在妙峰山金仙庵中增改一过，分出章节，就是这一册书”。可见本书是在这三种研究的论著基础上用通俗的体裁写成的。文笔流畅，深入浅出，把本来像一团乱丝和枯燥无味的问题，像讲故事似地一个一个有条不紊地讲出来，而且讲得生动活泼，引人入胜，娓娓动听。读者如有兴趣，想深入钻研，应阅读上述三种研究性论著。

本书的主旨在说明秦、汉的方士与儒生在大一统的社会背景下，怎样运用阴阳五行的思想创立政治学说和政治制度，来为秦、汉时期各个历史阶段的统治集团服务的。它的内容，顾先生在序中说：“大抵分为三个段落：从第一章到第七章，说明在阴阳家和方士的气氛下成就的

秦、汉时代若干种政治制度；从第八章到第十八章，说明博士和儒生怎样地由分而合，又怎样地接受了阴阳家和方士的一套，成为汉代的经学，又怎样地从他们的鼓吹里影响到两汉时代的若干种政治制度，从第十九章到第二十二章，说明汉代的经学如何转入谶纬，谶纬对于政治又发生了怎样的作用。”顾先生之所以写这些内容，就是要说明“层累地造成的中国古史”是由于秦、汉的方士与儒生为了适应于当时统治者的不同阶段的需要，用五德终始说来编排的各种古史系统而形成的。所以，本书实际上是一本叙述“层累地造成中国古史”形成过程的历史书。

读者阅读此书，如先有一点中国辨伪史的知识，就更易于深入理解其内容，而知其所以然。为此我建议出版社重印此书时，把《崔东壁遗书序》附在后面。因为此序实际上是一篇“中国辨伪史要略”，而目前尚无比这更详尽的专著。

王煦华

序

这本小册子经过了二十余年的时间，现在又重版了。当时我为什么要写这本书，这是该详细向读者同志报告的，因此补上这篇序。

清朝这一代，最高的统治者挟了种族的成见，防止人民起义，屡兴文字狱，读书人一不小心就容易砍掉脑袋，甚至有灭门之祸。在这等淫威之下，逼得若干有些创造力的知识分子把他们的全部心思才力集中到故纸堆里，学问完全脱离了人生实用。这种学风当然是畸形的、偏枯的，但因他们下了苦功，也获得了意外的收获：就是在史料学的范围里开拓了一些新园地，帮助人们认识了若干未经前人揭出的史实。尤其是他们特别注意于两汉的经学——所以他们的学问叫做“汉学”，——经过了长时期的搜集材料、整理材料，竟把向来看不清楚的两汉学术思想指出了一个轮廓。因为汉代学者是第一批整理中国历史资料的人，凡是研究中国古代历史和先秦各家学说的人们一定要先从汉人的基础上着手，然后可以沿源数流，得着一个比较适当的解释，所以汉代学术享有极崇高的地位，人们对于那时候的权威学说只有低头膜拜，就是有一二人不肯服从，驳斥它的不合理的地方，也会遭受到千万倍的压力把他压了下去，它的神圣不可侵犯的地位永远靠了模糊的面貌来维持。清代学者本来只是为了反抗空谈心性的宋、明理学而信仰汉

代学术，但经他们深刻研究“汉学”的结果，竟使我们约略看出那时代的黑暗的内幕，知道所谓权威的汉代学术的大部分只是统治阶级麻醉民众和欺骗民众的工具，它的基础建立在宗教迷信上。我们看出了这一点，当然要对于它的黑暗面激起甚大的反感。这个反感分明是清代学者提供给我们的，然而他们自身却还没有想到会发生这个破坏性的后果呢。

我二十岁以前住在苏州，那里是清代汉学的中心，最有接触经学书的机会，引得我喜欢在这些书里瞎摸；又因上了小学和中学，接受了一点资产阶级的科学的皮毛，所以再不能相信汉代经师的神秘话头。那时正在戊戌政变之后，这次政变是由康有为的经今文学鼓动起来的，他假借了西汉所谓《春秋》大师董仲舒的“三代改制”的话做理由，要求统治阶级变法自强。他的同道有谭嗣同、梁启超、皮锡瑞等维新派。同时和他取相反的立场的是保守派张之洞、朱一新、王先谦、王仁俊、叶德辉等人，他们的言论都载在苏舆编的《翼教丛编》里。戊戌以后，章炳麟主张种族革命，反对康有为的保皇论，又站在经古文学的立场上来抨击康氏的今文学，康氏说“新学伪经”出于刘歆一手所为，章氏便说刘歆是孔子以后的第一个人；其时助章氏张目的有刘师培等人，他们的文字多数载在邓实编的《国粹学报》。这是一场使人看得眼花撩乱的大战！少年时代的我，看他们打得这般热闹，精神上起了极大的兴奋；但自己还没有本领去评判他们的是非，又怀着异常的苦闷。不过，今文家喜欢称引谶纬，谶纬里十分之九都是妖妄怪诞的东西，这是我早已认定的，何况章氏站在革命的立场上来反对康氏的保皇呢，所以在我的理智上，认为古文家的思想是进步的，我们该走向古文家的阵营。

原来清代末年，全国的经学大师，俞樾是最有声望的一位。他担任杭州诂经精舍的山长三十余年，培养了很多的经学人才。他对于今文学和古文学采取兼容并包的态度，所以在他门下受业的人们也各就其性之所近走上了岔道：或专研古文，或笃信今文，或调和今古文。章

炳麟是他门下古文派中的一个健将，崔适则是他门下今文派中的一个专家。今文经中最重要的一部书是《春秋公羊传》，那时别人多喜欢把《公羊》的话语结合当前的政治，在变法自强运动中起了大小不等的波澜，独有崔氏，虽把《公羊》读得烂熟，却只希望恢复《公羊》学的原来面目，自身未参预过政治运动。因为他极少写单篇论文发表他的主张，所以我不曾注意过他。

一九一六年，我进了北京大学文科中国哲学门。这个门(即是后来的系)是清末京师大学中经科的化身，所以经学的空气仍极浓厚。教我们《中国哲学史》的是主张不分今、古、汉、宋一切都容纳了的陈汉章先生，教《春秋公羊学》的就是这位严守专门之学的壁垒的崔适先生。崔先生发给我们的讲义是他用了毕生精力做成的一部《春秋复始》，他把《公羊传》为主，辅之以董仲舒《春秋繁露》和何休《公羊解诂》等书，把一部《公羊传》分类解释，要使人们从这里看出孔子的《春秋》大义。他说《穀梁传》和《左氏传》都是古文学，就都是伪经学，绝对不是孔子的意思。他年已七十，身体衰弱得要扶了墙壁才能走路，但态度却是这般地严肃而又勤恳，我们全班同学都十分钦敬他。可是我总想不明白：《春秋》本是一部鲁国史书，为什么不该从东周的史实上讲而必须在孔子的意思上讲？就是说这部书真是孔子所笔削的鲁国史书，一字一句里都贯穿着他的意思，为什么《经》中屡有阙文，如“夏五”、“郭公”之类，表明它保存了断烂的史书的原样？如果说《公羊传》的作者确是孔子的门人，最能把握着孔子的微言大义，为什么《传》中常说“无闻焉尔”，表明他并没有捉住孔子的意思？

直到一九二〇年我在北大毕业之后才认识钱玄同先生。他在日本留学时是章氏的学生，回国以后又是崔氏的学生。他兼通今古文而又对今古文都不满意。他不止一次地对我说：“今文学是孔子学派所传衍，经长期的蜕化而失掉它的真面目的。古文经异军突起，古文家得到了一点古代材料，用自己的意思加以整理改造，七拼八凑而成其古文学，目的是用它做工具而和今文家唱对台戏。所以今文家攻击古文经

伪造，这话对；古文家攻击今文家不得孔子的真意，这话也对。我们今天，该用古文家的话来批评今文家，又该用今文家的话来批评古文家，把他们的假面目一齐撕破，方好显露出他们的真相。……”这番议论从现在看来也不免偏，偏在都要撕破，容易堕入虚无主义。但在那时，当许多经学家在今、古文问题上长期斗争之后，我觉得这是一个极锐利、极彻底的批评，是一个击碎玉连环的解决方法，我的眼前仿佛已经打开了一座门，让我们进去对这个二千余年来学术史上的一件大公案作最后的判断了。

我既略略地辨清了今、古文家的原来面目，就又希望向前推进一步。为什么有今文家？为什么有古文家？他们出现的社会背景和历史条件是什么？固然，古文经一系列的组织和发展，由于刘歆站在最高学术地位上的鼓吹和王莽站在最高政治地位上的推动，这事对于王莽夺取汉家政权必然与以若干有利的条件，关于这一点早由方苞的《周官辨》和康有为的《新学伪经考》等书说明了。但这事如果单纯地只看作和王莽有关，那么当新室灭亡之际，古文经理应和它同归于尽，何以到了东汉反而昌盛，竟夺得了今文经的正统？又如今文学，如果单纯地只看作孔子学派师徒们的传授，那么由孔子到董仲舒不过三百年，终不该作一百八十度的转变，为什么会大讲其“怪、力、乱、神”，和孔子的思想恰恰相反？想到这里，就不得不在秦、汉时代统治阶级的需要上来看今、古文两派的变化。研究的结果，使我明白儒生和方士的结合是造成两汉经学的主因。方士的兴起本在战国时代的燕、齐地方，由于海上交通的发达，使得人们对于自然界发生了种种幻想，以为人类可以靠了修炼而得长生，离开了社会而独立永存，取得和上帝同等的地位；同时同地有邹衍一派的阴阳家，他们提倡“天人相应”的学说，要人们一切行为不违背自然界的纪律。秦始皇统一六国，巡行到东方，因为方士和阴阳家们会吹会拍，他立刻接受了海滨文化。儒生们看清楚了这个方向，知道要靠近中央政权便非创造一套神秘的东西不可，所以从秦到汉，经学里就出了《洪范五行传》一类的“天书”做今文家议论的骨

干，一般儒生论到政治制度也常用邹衍的五德终始说的方式来迎合皇帝的意图，使得皇帝和上帝作起紧密的连系。皇帝的神性越浓厚，他的地位就越优越，一般民众也就越容易服服贴贴地受皇帝的统治。这种政策，皇帝当然是乐于接受的，而且确实胜过了方士们的专在幻想中寻求希望，所以儒生的地位很快地超过了方士，凡是正途的官吏都要在儒生中挑选。到了西汉之末，刘歆整理皇家的图书，发现许多古代史料，他想表彰它们，本是史学上的一件盛举；但学术性的东西是皇帝所不需要的，一定要插入对于皇帝有利的东西方能借得政治的力量，所以他唯有在《左传》里加进新五德终始说的证据，又要做出一部《世经》来证明王莽的正统。在这种空气里，光武帝就必须用《赤伏符》受命，而谶纬一类妖妄怪诞的东西就大量产生了。因此，我觉得两汉经学的骨干是“统治集团的宗教”——统治者装饰自己身份的宗教——的创造，无论最高的主宰是上帝还是五行，每个皇帝都有方法证明他自己是一个“真命天子”；每个儒生和官吏也就都是帮助皇帝代天行道的孔子的徒孙。皇帝利用儒生们来创造有利于他自己的宗教，儒生们也利用皇帝来推行有利于他们自己的宗教。皇帝有什么需要时，儒生们就有什么来供应。这些供应，表面上看都是由圣经和贤传里出发的，实际上却都是从方士式的思想里借取的。试问汉武帝以后为什么不多见方士了？原来儒生们已尽量方士化，方士们为要取得政治权力已相率归到儒生的队里来了。至于今文家和古文家，只是经书的版本不同或是经书上的解释不同，不是思想的根本有异。不过古文家究竟掌握了若干古代资料，又起得较迟，到了东汉时谶纬的妖妄性已太显著，不能取得脑筋清楚的儒生们的信仰，所以流入训诂一途，比较有些客观性而已。

一九二九年，我担任了燕京大学历史系的课务，即想竭尽我的心力来探求这方面的问题。当时曾本崔适先生《史记探源》中所指出的刘歆利用了五德相生说来改造古史系统的各种证据，加以推阐，写成《五德终始说下的政治和历史》一文，刊入《清华学报》。到一九三三年，

同系教授邓之诚先生患病，请假半年，嘱我代任他的《秦汉史》一课。我就把上述的意思编撰讲义，大抵分为三个段落：从第一章到第七章，说明在阴阳家和方士的气氛下成就的秦、汉时代若干种政治制度；从第八章到第十八章，说明博士和儒生怎样地由分而合，又怎样地接受了阴阳家和方士的一套，成为汉代的经学，又怎样地从他们的鼓吹里影响到两汉时代的若干种政治制度；从第十九章到第二十二章，说明汉代的经学如何转入谶纬，谶纬对于政治又发生了怎样的作用。这二十余章文字大部分暴露了汉代思想的黑暗面，虽不能包括那时的全部学术，但确是那时学术思想的主流，在当时的学术界里无疑地占有正统的地位的。

隔了两年，上海亚细亚书局新开，来函索稿甚急；我想，在我所编的讲义中，这一份还算自成一个段落，便寄给该局出版，姑且命名为《汉代学术史略》。然而汉代的学术方面尚有很多的辉煌的果实，例如唐都、落下闳、邓平、刘歆、张衡的天文学和历法学，张衡的地震学，王景、桑钦的地理学，赵过的农学，许商、平当、贾让的水利学，淳于意、张机、华佗的医学，马钧的机械学，桑弘羊、桓宽、王符、仲长统的经济政治学说，司马谈、迁父子和班彪、固父子以及荀悦、蔡邕的史学，刘向、歆父子的古文籍考订学，扬雄、爰礼、甄丰、服虔、许慎、马融、郑玄的文字学和训诂学，以及王充的唯物主义的怀疑思想等等，都是值得大书特书的。还有汉代四次学术性的大会议：昭帝始元六年(公元前八一年)诏郡、国举贤良、文学之士，问他们民间的疾苦，他们都请罢盐、铁、榷酤的专卖，和御史大夫桑弘羊相辨难；桓宽集录为《盐铁论》一书。宣帝甘露二年(公元前五二年)诏诸儒讲《五经》同异于石渠阁，皇帝和太子太傅萧望之等评定他们的是非，添立了四家博士。平帝元始元年(公元一年)，王莽征求天下通一艺、教授十一人以上，及有《逸礼》、《古书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图谶、钟律、《月令》、兵法、《史篇》文字的数千人到未央宫中改正乖谬，统一异说。章帝建初四年(公元七九年)诏博士、议郎、诸儒等议“五经”同异于白虎观，魏应掌问难，淳于恭掌条奏，皇帝加以

决定；班固集录这回的结论为《白虎通义》。这四次会议对于汉代学术的发展和蜕化一定有极大的关系。这本小册子里既大都没有叙及，就贸然戴上了一顶“汉代学术史”的大帽子，实在觉得不称，心中留着十分的惭愧和对于读者的无尽的歉疚。

这书出版不久，芦沟桥的战事就起来了。我流亡后方，常常一年中迁徙几次，手头又缺乏参考书籍，一切的研究都不能做；抗日战争胜利后又因兼职过多，不能集中精神在学术工作上：一蹉跎就是十八年的长时间，我的头发全白了，还不能把这本书改写。今年，出版社方面不以这书为劣陋，要我加以修正重版；又适值我光荣地参加了国家的工作岗位，由上海迁到北京，生活还没有十分安定，只能作了一些字句的小修改。所幸的，现在得有机会，改题了《秦汉的方士与儒生》，书名和内容相符，可以使我减轻些内心的不安而已。

中国的文化，从书本材料来说，是胚胎于夏、商而化成于两周；以后二千余年，为了过分尊重经学的缘故，骨子里虽不断地在创造，表面上总是承继着两周。至于叙述和说明夏、商、周三代的文化，最重要的有三个时期。第一时期是两汉，他们的目标既在曲解经书来适应于当前的统治集团的利益，把古代史实勉强拉来和当时的东西相比，他们的方法又牵缠于阴阳五行的附会，处处要使得人事和自然界应弦合拍，在这样的主观愿望之下，势不能不流入于武断的玄学，所以名为整理而实际却是棼乱，使得我们要整理三代文化时逼得先去从事于两汉文化的探索，多出了几重麻烦。第二时期是两宋，他们的目标是内心的修养，用了全力去寻求古圣先王的传授心法，这当然也是一个水中捉月的主观愿望；可是他们的治学方法却因部分地接受了禅宗的“呵佛骂祖”的精神，敢于打破久踞在学术界宝座的偶像，又因有了刻版，古籍容易传布，见多自能识广，因此辨伪考证之风大兴，在整理方面开出了一个比较能客观研究的新境界。第三时期是清代，除了它的后期之外，一般学者的目标只是希望认识古代，既不想把古代的学术思想应用在当前的政治上，也不想把它应用在内心的修养上，而只是以周还周，以汉还

汉，以宋还宋，洗刷出各个时代的本来面目；他们用了细密的手腕去搜罗材料，钩稽异同，其态度的谨严和在史料学上的成就都超过了汉、宋两代。只是他们太偏于客观主义，注重积聚材料而轻视理论，好像尽制砖瓦，不打建筑图样，自然也造不起房子来；结果流于烦琐细碎，使得人们怕去亲近。到今天，有了辩证唯物论和历史唯物论做我们一切工作的最高指导，我们接受了古人的遗产，就能用了正确的方法作全面的观察，更在缜密的计划之下来分工合作，这样充分自觉地精进，我相信，一部良好的中国学术史是不难出现的。有了这部完整的学术史，哪些是我们该吸收的古人的精华，哪些是我们该抛弃的古人的糟粕，就都明白地指示出来了。我这本小册子如果能在将来的学术史里贡献上一点参考资料，就不算我空费了在经学书里摸索多年的时间和精力。

可是，这本小册子终究是二十余年前的旧作，我绝不能因为它是旧作而加以原谅。现在看来，这册书里有着明显的错误。那时的我虽已知道应当从社会背景去解决问题，但因为没有学习马克思列宁主义，不能从两汉社会的经济基础来分析当时的政治制度与学术思想，这是违背历史唯物论的，是本书的根本缺点。再说，我对阴阳、五行的来源讲得太机械、太简单了，对于谶纬思想的怎么清除则一句也没有提到，好像这种思想是突然而来又突然而去的，这岂不是一种非历史主义的叙述。至于古代的宗教迷信都有其发生的原因，在它们的歪曲反映里都能见出其中含有真实的客观的东西，而决不是一概不值得一顾可以抛弃了事的。例如阴阳、五行，虽给方士和儒生们利用了它闹得乌烟瘴气，可是追本溯源，究竟它的本质含有素朴的唯物主义成分。我们祖国的古代人民长期观察物质世界的结果，知道世界上有正、反两种力量，叫它做阴、阳；有五种广泛存在的物质，叫它做金、木、水、火、土五行；物质与物质相接触之后会起着新生和灭亡两种作用，叫它做生、克：这种唯物的分析应当在我国科学史上占有重要的地位。又如谶纬，我虽敢说它十分之九是妖妄怪诞的东西，但终有它十分之一的可宝贵的资料，《尚书纬·考灵曜》说："地恒动不止而人不知，譬如人

在大舟中，闭牖而坐，舟行而人不觉也”，这不是触及了地球是在不断地运行这一客观真理，足以打破天动而地静的旧学说吗？这位一千九百年前无名的科学家的发现是多么该受我们的珍视！谶纬书里尚有这类的好材料，可见只要肯到砂砾中去搜寻自会拣到金子，决不该一笔抹杀。我在这书里，为了憎恨当时的统治集团的行为，过分强调了它的黑暗面，作下全部的否定，这不是非历史主义是什么！毛主席说：“没有历史唯物主义的批判精神，所谓坏就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好就是绝对的好，一切皆好。”（《毛泽东选集》第三卷第八三三页）我拿了这几句话来作自我批判，知道我必该好好地学习马克思列宁主义并继续从事于两汉史的研究，才可以深入底里，发掘现在所不注意的材料，寻出现在所看不出的问题，然后方能正式写成一部《汉代学术史》，洗净了从前在不正确的观点和方法之下所发表的不正确的议论。

读者同志！我不敢请你们原谅我这本旧作，我深深地祈求你们：你们在里头见有错误的地方，请随时纠正吧！你们对于秦、汉时代的学术思想的看法和我有不同的时候，请随时见告吧！我如能依靠了群众的力量而达到比较正确的地步，那就是我的莫大的光荣了！我的通信处是北京中国科学院历史研究所。

顾颉刚

1954年12月3日

《主权论》* [法]让·博丹著 孙飞宇 田 耕译
《论人》* [英]托马斯·霍布斯著 孙向晨译

二、世纪前沿

《想象的共同体——民族主义的起源与散布》 [美]本尼迪克特·安德森著 吴叡人译
《权力与繁荣》 [美]曼瑟·奥尔森著 苏长和 嵇 飞译
《知识资产——在信息经济中赢得竞争优势》 [西]马克斯·H·博伊索特著
张群群 陈 北译 张群群校
《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》 [德]奥特弗利德·赫费著
庞学铨 李张林译
《少数的权利——民族主义、多元文化主义和公民》 [加拿大]威尔·金里卡著 邓红风译
《自由主义、社群与文化》 [加拿大]威尔·金里卡著 应 奇 葛水林译
《陌生的多样性——歧异时代的宪政主义》 [加拿大]詹姆斯·塔利著 黄俊龙译
《反资本主义宣言》 [英]阿列克斯·卡利尼科斯著 罗 汉 孙 宁 黄 悦译
《驯服全球化》 [英]戴维·赫尔德等著 童新耕译
《为承认而斗争》 [德]阿克塞尔·霍奈特著 胡继华译
《奢侈的概念》 [英]克里斯托弗·贝里著 江 红译
《国体与经体》 [英]约瑟夫·克罗普西著 邓文正译
《公民的加冕礼——法国普选史》 [法]皮埃尔·罗桑瓦龙著 吕一民译
《寻找政治学》* [英]齐格蒙·鲍曼著 洪 涛等译
《作为现代化之代价的道德——应用伦理学前沿问题研究》*[德]奥特弗利德·赫费著
邓安庆 朱更生译
《宪政之谜——国际法、民主和意识形态批判》* [澳]苏珊·马克斯著 方志燕译
《自由主义的民族主义》* [以色列]耶尔·塔米尔著 陶东风译
《全球化时代的民主》* [德]奥特弗利德·赫费著 庞学铨 李张林译
《欧洲与没有历史的人民》* [英]艾里克·沃尔夫著 赵丙祥译

三、袖珍经典

《原始分类》 [法]爱弥尔·涂尔干 马塞尔·莫斯著 汲喆译 渠 东校
《实用主义与社会学》 [法]爱弥尔·涂尔干著 渠 东译 梅 非校
《社会学的基本概念》 [德]马克斯·韦伯著 胡景北译
《历史的用途与滥用》 [德]弗里德里希·尼采著 陈 涛 周辉荣译 刘北成校
《奢侈与资本主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王燕平 侯小河译 刘北成校
《道德形而上学原理》 [德]伊曼努尔·康德著 苗力田译
《实用人类学》 [德]伊曼努尔·康德著 邓晓芒译
《图腾制度》 [法]列维·斯特劳斯著 渠 东译 梅 非校
《为什么美国没有社会主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王明璐译
《图腾与禁忌》 [德]西格蒙德·弗洛伊德著 赵立玮译
《社会形态学》 [法]莫里斯·哈布瓦赫著 王 迪译
《信任》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏 李 强译
《权力》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏译
《对欧洲民族的讲话》 [法]朱利安·班达著 佘碧平译
《永久和平论》 [德]伊曼努尔·康德著 何兆武译
《相对论的意义》 [美]阿尔伯特·爱因斯坦著 郝建纲 刘道军译 李新洲审校
《对称》 [德]赫尔曼·外尔著 冯承天 陆继宗译
《礼物——古式社会中交换的形式与理由》* [法]马塞尔·莫斯著 汲喆译 陈瑞桦校
《道德科学的逻辑》* [英]约翰·密尔著 陈光金译

《现代君主论》* [意]安东尼奥·葛兰西著 陈 越译
《论诗剧》* [英]约翰·德莱顿著 赵荣普译
《马克斯·韦伯论大学》* [美]爱德华·席尔斯著 张美川译

四、大学经典

五、开放人文

(一) 插图本人文作品

《插图本中国文学史》 郑振铎著
《历史研究》(插图本) [英]阿诺德·汤因比著 刘北成 郭小凌译
《希腊罗马神话》 [德]奥托·泽曼著 周 惠译
《英美文学和艺术中的古典神话》 [美]查尔斯·盖雷著 北 塔译
《法国史图说》 [法]E·巴亚尔等著 黄艳红等译
《插图本中国俗文学史》* 郑振铎著
《欧洲漫画史(1848—1900)》* [德]爱德华·富克斯著 章国峰译
《世界史纲(上、下)》* [英]赫·韦尔斯著 梁思成等译

(二) 人物

《我的大脑敞开了——数学怪才爱多士》 [美]布鲁斯·谢克特著 王 元 李文林译
《古多尔的精神之旅》 [英]简·古多尔 菲利普·伯曼著 祁阿红译
《美丽心灵——纳什传》 [美]西尔维娅·娜萨著 王尔山译 王则柯校
《恋爱中的爱因斯坦——科学罗曼史》 [美]丹尼斯·奥弗比著 冯承天 涂 泓译
《迷人的科学风采——费恩曼传》 [英]约翰·格里宾 玛丽·格里宾著 江向东译
《福柯的生死爱欲》 [美]詹姆斯·米勒著 高 毅译
《伽利略的女儿——科学、信仰和爱的历史回忆》 [美]达娃·索贝尔著 谢延光译
《一个政治家的肖像——富歇传》* [奥]斯蒂芬·茨威格著 侯焕闳译
《苏格兰女王的悲剧——玛丽·斯图亚特传》* [奥]斯蒂芬·茨威格著 侯焕闳译

(三) 插图本外国文学名著

(四) 科学人文

《植物的欲望——植物眼中的世界》 [美]迈克尔·波伦著 王 毅译
《生命的未来》 [美]爱德华·威尔逊著 陈家宽 李 博 杨风辉等译校
《不论——科学的极限与极限的科学》 [英]约翰·巴罗著 李新洲等译
《真实地带——十大科学争论》 [美]哈尔·赫尔曼著 赵乐静译
《第五元素——宇宙失踪质量之谜》 [美]劳伦斯·克劳斯著 杨建军等译
《从混沌到有序——人与自然的新对话》 [比]伊·普里戈金 [法]伊·斯唐热著
曾庆宏 沈小峰译
《费马大定理——一个困惑了世间智者358年的谜》 [英]西蒙·辛格著 薛 密译
《机遇与混沌》 [法]大卫·吕埃勒著 刘式达等译
《天遇——混沌与稳定性的起源》 [罗]弗洛林·迪亚库 [美]菲利普·霍尔姆斯著
王兰宇译 陈启元 井竹君校
《伊托邦——数字时代的城市生活》[美]威廉·J·米切尔著 吴启迪 乔 非 俞 晓译
《未来是定数吗?》* [比]伊利亚·普里戈金著 曾国屏译
《不确定的科学与不确定的世界》* [美]亨利·N·波拉克著 李萍萍译
《林肯的DNA》* [美]菲利普·R·赖利著 钟 扬等译

[注]书名后加*表示即将出版

目录

前言 / 王煦华 / 1

序 / 1

第一章　阴阳五行说及其理想中的政治制度 / 1

第二章　封禅说 / 5

第三章　神仙说与方士 / 8

第四章　汉代受命改制的鼓吹与其实现 / 11

第五章　汉武帝的郊祀与求仙 / 14

第六章　天象的信仰与天变的负责者 / 18

第七章　灾异说和西汉的国运 / 21

第八章　黄老之言 / 25

第九章　尊儒学而黜百家 / 32

第十章　经书的编定与增加 / 38

第十一章　博士官 / 44

第十二章　经学的今古文问题 / 49

第十三章　通经致用 / 54

第十四章　王莽的受禅 / 60

第十五章　汉的改德 / 66

第十六章　古史系统的大整理 / 71

第十七章　经古文学的建立 / 76

第十八章　祀典的改定和月令的实行 / 82

第十九章　谶纬的造作 / 88

第二十章　谶纬的内容 / 94

第二十一章　谶纬在东汉时的势力 / 100

第二十二章　曹丕的受禅 / 105

附　　中国辨伪史要略 / 110

前记 / 110
（一）古人缺乏历史观念 / 111
（二）战国、秦、汉间好古者的造伪 / 114
（三）孔子对于历史的见解 / 116
（四）战国以前的古史是“民神杂糅”的传说 / 118
（五）墨子的托古 / 119
（六）种族融合过程中造成的两个大偶像 / 125
（七）孟子的托古 / 131
（八）阴阳五行说所编排的古史系统 / 136
（九）道家的托古 / 142
（一〇）战国与西汉的疑古 / 145
（一一）司马迁与郑玄的整齐故事 / 154
（一二）东汉的疑古 / 160
（一三）萌芽阶段的结论 / 166
（一四）三国、六朝的造伪与辨伪 / 167
（一五）唐代的辨伪 / 170
（一六）宋代辨伪的发展 / 176
（一七）明代的造伪与辨伪 / 196
（一八）清代的辨伪 / 207

（一九）崔述的《考信录》 / 211
（二〇）唐以后辨伪的发展趋势 / 219
（二一）标点问题 / 221
附记 / 228

第一章

阴阳五行说及其理想中的政治制度

汉代人的思想的骨干，是阴阳五行。无论在宗教上，在政治上，在学术上，没有不用这套方式的。推究这种思想的原始，由于古人对宇宙间的事物发生了分类的要求。他们看见林林总总的东西，很想把繁复的现象化作简单，而得到它们的主要原理与其主要成分，于是要分类。但他们的分类法与今日不同，今日是用归纳法，把逐件个别的事物即异求同；他们用的演绎法，先定了一种公式而支配一切个别的事物。其结果，有阴阳之说以统辖天地、昼夜、男女等自然现象，以及尊卑、动静、刚柔等抽象观念；有五行之说，以木、火、土、金、水五种物质与其作用统辖时令、方向、神灵、音律、服色、食物、臭味、道德等等，以至于帝王的系统和国家的制度。

这种思想不知道什么时候发生的。依据现存的材料，阴阳说可说是最先表现于《周易》，五行说可说是最先表现于《洪范》。《周易》是筮占的繇辞，比甲骨卜辞为后起，当然是商以后的东西；而且在《周易》的本文中不见有阴阳思想，不过它的卦爻为⚊和⚋的排列，容易激起这种思想而已。《洪范》上的五行，说是上帝赐给夏禹的，但从种种方面研究，这篇书很可疑，大约出于战国人的手笔。所以这种思想虽不详其发生时代，但其成为系统的学说始自战国，似已可作定论。

汉代承战国之后，遂为这种学说的全盛时代。

今先把在这种学说之下所发生的政治学说讲出三种，作为引子。

以前作天子的要“受命”（受上帝的抚有四方的命），要“革命”（革去前代的天子所受的天命）。到战国时，周天子渐渐在无形中消灭，用不着“革命”了；而群雄角逐，究竟哪一个国王可做天子还没定，所以“受命”说正有其需要。但那时已有五行说了，五行说已为最高的原理了，所以这“命”应是五行的命而不是上帝的命。那时有一个齐人邹衍，他作了好些书，其中一篇是《主运》，说做天子的一定得到五行中的一德，于是上天显示其符应，他就安稳地坐了龙位。他的德衰了，有在五行中得到另一德的——这一德是足以胜过那一德的——就起而代之。这样地照着五行的次序运转下去，成功了历史上的移朝换代。他创了这种学说，唤做“五德终始说”，很得当时的信仰，自然有推波助澜的徒众。他们以为黄帝得土德，天就显现了黄龙地螾（螾是大蚯蚓）之祥，所以他做了王，他的颜色是尚黄的，他的制度是尚土的。其后土德衰了，在五行中木是克土的，所以禹据木德而兴，他就得了草木秋冬不杀的祯祥，建设了木德的制度，换用了青色的衣物。此后汤以金德而克夏木，文王以火德而克商金，亦各有其表德的符应和制度服色。邹衍们排好了这个次序，定了五德的法典，强迫上代帝王各各依从了他们的想象，成了一部最有规律的历史。到秦始皇既并天下，他是应居于克周火的水德的，只是不见有上天的符应下来，因此就有人对他说，从前秦文公出猎时获得一条黑龙，可见水德的符应已在五百年前见了。他听了很高兴，就用了邹氏们的法典定出一套水德的制度：(1) 以十月朔为岁首；(2) 衣服和旄旗都用黑色；(3) 数以六为纪，如符是六寸，舆是六尺，乘是六马；(4) 行政刚毅戾深，事皆决于法；(5) 更名黄河为德水。这是实行五德说的第一次。到汉得天下之后，当然也要来这么一套。

不知何时，起了一种与五德说大同小异的论调，唤做“三统说”。他们说：历代的帝王是分配在三个统里的，这三个统各有其制度。他

们说：夏是黑统，商是白统，周是赤统；周以后又轮到黑统了。他们说：孔子看周道既衰，要想成立一个新统，不幸他有其德而无其位，仅能成为一个“素王”（素是空的意思），所以他只得托王于鲁，作《春秋》以垂其空文；这《春秋》所表现的就是黑统的制度。《春秋》虽是一部书，却抵得一个统，故周以后的王者能用《春秋》之法的就是黑统之君了。记载这个学说的，以董仲舒的书为最详。

照我想来，三统说是影戤了五德说的牌子而创立的。当汉高帝成功之后，他自以为始立黑帝祠而居于水德。这不知道他是否因秦的国祚太短而不承认为一德，要使自己直接了周，还是有别的用意？到文帝时，有人出来反对，说汉革秦命，应以土德代水德，丞相张苍就驳道：“河决金堤，就是汉为水德的符应。”此后虽因种种原因，改为土德，又改为火德，但在汉初的四十余年里是坐定了水德的。大约这个时期中讲《春秋》之学的有人对着五德说的流行颇眼红，就截取了它的五分之三，将汉的水德改成黑统，周的火德改成赤统，商的金德改成白统，使得五德说的法典都适用于这一说，见得他们立说的有据。只是夏在五德说中为木德，在三统说中为黑统，有本质上的冲突。但他们说：不妨，孔子志在“行夏之时”，所以《春秋》用的是夏时(?)，即此可以证明夏和《春秋》是同在一个统的。

再有一种明堂说，说天子应当住在一所特别的屋子里，这屋子的总名叫做明堂，东南西北各有一个正厅，又各有两个厢房。天子每一个月应当换住一地方，穿这一个月应穿的衣，吃这一个月应吃的饭，听这一个月应听的音乐，祭这一个月应祭的神，办理这一个月应行的时政；满十二个月转完这一道圈子。这大院子的中间又有一个厅，是天子在季夏之月里去住的；另有一说是每一季里抽出十八天（所谓“土王用事”）去住的。这把方向的“东、南、中、西、北”和时令的“春、夏、口、秋、冬”相配，使天子按着“木、火、土、金、水”的运行去做“天人相应”的工作，真是五行思想的最具体的表现。记载这个制度的，叫做《十二纪》（《吕氏春秋》），又叫做《时则》（《淮南

子》），又叫做《月令》（《礼记》）。

以上所说，今日的读者们切莫以自己的智识作为批评的立场，因为它的本质惟有迷信，已不足供我们的一击。但这是汉人的信条，是他们的思想行事的核心，我们要了解汉代的学术史和思想史时就必须先明白这个方式。

第二章

封 禅 说

古代的王者固然最信神权，但因王畿的狭小，四围又都是些小国家，已开化的和未开化的，不尽能交通无阻，所以他们并无远行的可能，也就不能到远处去拜神。《左传》中记楚昭王生病，卜者告诉他是河神作祟，应该去祭，他说："江、汉、睢、漳是楚国的'望'，才是应当祭的。河距我们远了，我就算有了错处，河神也管不着！"就不祭了。古代命国中的大山川为"望"，也命山川之祭为"望"。各国有各国的望，谁也不想越界去祭神。

春秋、战国之世，齐和鲁是文化的中心，泰山是这两国的界墙。他们游历不远，眼界不广，把泰山看做了全世界最高的山，(连聪明的孔子也曾说"登泰山而小天下!")设想人间最高的帝王应当到最高的山头去祭天上最高的上帝，于是把这侯国之望扩大为帝国之望，定其祭名为"封禅"：封是泰山上的祭，禅是泰山下小山的祭。他们又说：自古以来七十二代之君，当他们得了天下之后，没有一个不到泰山去封禅的。

最早记载这件事的要算《管子》，其中有《封禅篇》。但管仲为齐桓公成霸业，是齐国人崇拜的偶像，他的书全非自著而出于齐人的杂集；《封禅篇》又已亡，惟《史记·封禅书》载有管仲论封禅一段话或

是从那篇钞出来的。今把它大意叙述一下，以见封禅在战国时的意义。

这上面说：桓公既霸，会诸侯于葵丘，想行封禅之礼。管仲提出抗议，道："从前封泰山、禅梁父的有七十二代的帝王，我只记得十二个。从无怀氏、伏羲、神农……到周成王，都是受命之后才行这个礼的。他们那时候，嘉谷生，凤皇来，东海得到比目鱼，西海得到比翼鸟，有十五种不召而自至的祥瑞，然后封禅。现在有这种东西吗?"桓公自己知道没有这么大的福气，只得息了这个妄想。——这一说和五德终始说同出于齐人，亦同出于一个目的，就是希望受命的天子得到他的符应；不过得到了符应之后，五德说希望他定出制度，封禅说希望他到泰山去祭天，有些不同罢了。

第一个去实行这个学说的，也是秦始皇。他做了皇帝三年，巡狩郡县，带了齐、鲁的儒生博士七十人，走到泰山下。他已从"秦文公获黑龙"上证明了他的受命，当然要实行这个所谓自古相传的典礼。不幸封禅之礼虽说为旧章，究竟没有实际的根据，临到办事的时候，儒生博士便议论纷纷，得不到一个结论；有的还唱高调，以为只须极简单的礼节，扫地而祭就够了。始皇怒他们的不济事，把他们完全斥退，自己到泰山顶上去行封礼，又到梁父山去行禅礼；他的礼节大都采自秦国祭上帝时所用的。诸儒既不得参加这个大典，怨恨得很，恰好始皇走到半山碰着大风雨，躲在树下，就暗暗地讥笑他，以为犯了天怒。不久秦亡，这班儒者又造他谣言，说他给大风雨击坏了，或者说他没有到山顶就退下来了。

"泰山是世界上最高的山"，这是齐、鲁间人的信念。但始皇成了统一之业，到底眼界广了，他把全国的名山大川整理了一过。他以崤山——旧时秦国的门户——为界，定其东边名山五：太室、恒山、泰山、会稽、湘山；其西边名山七：华山、薄山、岳山、岐山、吴山、鸿冢、渎山。泰山的地位固然高，但也不过是十二个名山中的一个罢了。

汉高帝得天下，四面乱嚷嚷的，没有功夫做这种事。文、景时要安定人民，也不想做这种夸大的事。直等了六七十年，到武帝即位，这种学说才因投合了天子的脾胃而蓬勃地兴盛起来，司马迁特地作一篇《封禅书》来记它。

第三章

神仙说与方士

仙人，是古代所没有的。古人以为人死为鬼，都到上帝那边去；活的时候的君臣父子，到了上帝那边之后还是君臣父子。天子祭享上帝，常常选择其有大功德的祖先去配享他。所以鬼在人间的权力仅亚于上帝一等，不过在许多鬼中还保存着人间的阶级而已。古代的社会阶级森严，说不上有什么自由，人们也不易想到争取自由，因此，他们没有在意识中构成了一种自由的鬼，浪漫地游戏于人世之外，像战国以来所说的仙人。

最早的仙人史料，现在也得不到什么。只从《封禅书》里知道燕国人宋毋忌、正伯侨、羡门子高等都是修仙道的；他们会不要这身体，把魂灵从身体中解脱出去，得到了一切的自由。齐威王、齐宣王、燕昭王们都是他们的信徒，听得他们说，“渤海里有三个神山，名为蓬莱、方丈、瀛洲，山上的宫阙都是用黄金和银建造起来的，其中住着许多仙人，又藏着一种吃了会不死的灵药”，高兴极了，屡次派人到海里寻去。不幸这班人回来报告，总是说：“三神山是望到的，好像云一般地灿烂；但是船到了那边，这些神山就沉到水底去了，海风也把我们吹回来了！”在这些话里，可以知道仙人是燕国的特产，这里尚及于齐国；仙人的道是修炼来的；仙人的居地在燕国东边和齐国北边的渤海；

仙人的生活是逍遥出世，只求自己的不死，不愿（或不能）分惠与世间人，使他们都得不死。

此外，《庄子》里说的“真人”也颇有仙人的意味。这书讲普通人的呼吸都在喉咙里，真人的呼吸却在脚跟上。真人的本领，会入了水不湿，入了火不热。有一位列御寇能腾空走路，常常很舒服地御风而行，一去就是半个月。藐姑射山上住着一个神人，他的皮肤好像冰雪一样白，他的神情好像处女一样柔和；他吸的是风，饮的是露；他出去时，乘了云气，驾了飞龙，直到四海之外。

这种思想是怎样来的？我猜想，有两种原因。其一是时代的压迫。战国是一个社会组织根本变动的时代，大家感到苦闷，但大家想不出解决的办法。苦闷到极度，只想“哪得躲开了这恶浊的世界呢”？可是一个人吃饭穿衣总是免不了的，这现实的世界紧紧跟在你的后头，有何躲开的可能。这问题实际上既不能解决，那么还是用玄想去解决罢，于是“吸风饮露，游乎四海之外”的超人就出来了。《楚辞·远游》云：“悲时俗之迫厄兮，愿轻举而远游。质菲薄而无因兮，焉托乘而上浮。免众患而不惧兮，世莫知其所如。”正写出了这种心理。其二是思想的解放。本来天上的阶级即是人间的阶级，而还比人间多出了一个特尊的上帝，他有最神圣的地位，小小的人间除了信仰和顺从之外再有什么敢想。但到战国时，旧制度和旧信仰都解体了，“天地不仁”、“其鬼不神”的口号喊出来了，在上帝之先的“道”也寻出来了，于是天上的阶级跟了人间的阶级而一齐倒坏。个人既在政治上取得权力，脱离了贵族的羁绊，自然会想在生命上取得自由，脱离了上帝的羁绊。做了仙人，服了不死之药，从此无拘无束，与天地相终始，上帝再管得着吗！不但上帝管不着我，我还可以做上帝的朋友，所以《庄子》上常说“与造物者（上帝）游”，“与造物者为人”。这真是一个极端平等的思想！有了这两种原因做基础，再加以方士们的点染、旧有的巫祝们的拉拢，精深的和浅薄的，哲学的和宗教的，种种不同的思想糅杂在一起，神仙说就具有了一种出世的宗教的规模了。

鼓吹神仙说的叫做方士，想是因为他们懂得神奇的方术，或者收藏着许多药方，所以有了这个称号。《封禅书》说“燕、齐海上之方士”，可知这班人大都出在这两国。当秦始皇巡狩到海上时，怂恿他求仙的方士便不计其数。他也很相信，即派韩终等去求不死之药，但去了没有下文。又派徐市(即徐福)造了大船，带了五百童男女去，花费了好几万斤黄金，但是还没有得到什么，反而同行嫉妒，互相拆破了所说的谎话。其中有侯生、卢生二人，不满意于始皇的行为，以为不值得替他求仙药，他们就逃走了。始皇对于这班方士久已不怀好感，听得了这件事，就大发雷霆，骂道：“我用了许多文学方术之士，为想兴太平，求奇药。现在得不到一点效验，反而说我坏话，摇惑人心，这样的可恶，还不应当重重治罪!”他把养着的儒生方士都发去审问，结果，把犯禁的四百六十余人活葬在咸阳：这就是“坑儒”的故事。当时儒生和方士本是同等待遇，这件事又是方士闯下的祸，连累了儒生；后人往往把这件事与“焚书”作一例看，实在错误。焚书是初统一时的政治使命，坑儒则不过始皇个人的发脾气而已。

在汉初，这班方士似乎没有什么活动。只有赵人新垣平玩弄许多花样。他因望到五采的“神气”而劝文帝立渭阳五帝庙，候着太阳的再中而劝文帝更以十七年为元年，又以望见“金宝气”而劝文帝祭祀出周九鼎；但没有韩终、徐市这样劝文帝到海中去求不死之药，这或者因为他是赵人而非燕、齐人的缘故。文帝到底不是喜欢张扬的，后来识破他的欺诈，立刻把他杀了。

第四章

汉代受命改制的鼓吹与其实现

自从秦始皇听了齐人的话用邹衍的法典去改制度、易服色，又听了齐、鲁儒生的话到泰山去封禅，表明了这是一代受命有天下的大典，汉代的皇帝就不该不这样办。不料高帝因秦有青、黄、赤、白四个上帝之祠而没有黑帝祠，给他补上，算作符瑞，仍自居于水德，制度服色一仍旧贯；而且全国的东部分封了许多王国，天子不便到泰山去，连这一件轻而易举的封禅之礼也没有举行。这真把一班计划开国规模的儒生和方士急死了。加以这种学说既已风行，仿佛成了社会上的共同的信仰与要求，所以连一班准备看热闹的人们也等得不耐烦了。

于是有人屡屡提出这个问题来，督促天子去实行。第一个是贾谊，他以为汉承秦后，当为土德；他就打起一个土德制度的草案来，色尚黄，数用五，改正朔，定官名，把秦的水德之制一切改过。然而他年轻，许多老臣瞧不起他，又怕他擅权，他们设法把他撵走了。第二个是鲁人公孙臣，他也以为汉是土德，豫言将有黄龙作它的符应，当时虽遭张苍的反对，但隔了一年(文帝十五年)，黄龙居然出现于成纪县，于是文帝信他的先见之明，任他为博士，叫他和诸儒同草这一个学说的新制度。新垣平大约也是其中的一个；后来他一被诛，这件事又搁下了。

到武帝即位，那时汉兴已六十余年，天下太平，家给人足，许多耆老都殷殷地期望他封禅和改制。恰好他是一位好大喜功的皇帝，又凭着汉家全盛的时代，哪一件事不好做，所以他就招了赵绾、王臧一班儒者作公卿，要在城南立明堂以朝诸侯，又草巡狩、封禅、正朔、服色诸种制度。他们因为这事重大，举荐他们的老师申公作指导；武帝很敬重他，派人用安车驷马迎了来。这事眼看成功，想不到武帝的祖母窦太后喜欢老子之言而不爱儒术，借一点小事把赵绾、王臧下了狱，他们都自杀，一切举办的事情也就全付了东流！

到武帝建元六年(公元前一三五年)窦太后去世。只过了半年，武帝就举孝廉，试贤良，董仲舒一班人受了他的特达之知，以前的计划又有施行的可能了。只因此后十余年中，忙于征伐匈奴及南越等国，讲不到文治，所以济北王虽早把泰山献了出来，也没有实行封禅。到元封元年(公元前一一〇年)，他才决定到泰山去，可是他身边的一班儒者依然像一百年前地不解事：他把祭器给他们看，他们说和古代不一样；问他们古礼究竟怎样，他们也说不出一个所以然来，并且各个人说得都不同。武帝到这时候，禁不住发出秦始皇一般的脾气了，就把他们全都黜免，用了祭泰一(上帝)的礼去封泰山，又禅于泰山下的肃然山。祭的时候，叫人把远方的奇兽珍禽放了满山，好像真来了管仲所说的麒麟、凤凰等一大套。那几天天气很好，没有风雨，显见得他的福命比始皇强。礼毕之后，他坐在明堂，受群臣的更番上寿。于是下诏改元为元封。此后，他又曾修封过四次。

这一次，从汉代人看来，它的含义真重大。那时司马迁的父亲司马谈任职太史令，不知为了何事留在洛阳，不得观礼，心中一气，病重了。他临终时，握着儿子的手，一边哭，一边说："今天子上接千岁之统，封泰山，这是怎样的盛事，而我不得跟了去，这是命罢！这是命罢！"生在二千年之后的我们，读到这段话，还可体会到他的信心与伤心。即此可知武帝的大事就是当时统治阶级以及受着统治阶级麻醉了的人们所共同要求的大事呵！

又过了五年(公元前一〇四年)，他正式宣布改制：定历法，以正月为岁首；服色尚黄；数用五；官名的印章改为五字。这年改元太初；十一月甲子朔旦冬至。一百年来的悬案，到此方因运动的成熟而实现；而其以建寅之月为正月，直到辛亥革命后才改用了阳历，这不仅是汉家一代的制度。这件事是司马迁等鼓吹起来的，新的历法也是他和几个天文学家合定的。他做了这件事，高兴得跳起来，以为周公卒后五百年而有孔子，定出了许多制度；孔子卒后五百年而有他，又定出了许多制度；他真可直接孔子的道统了，所以就在那一年，开始作《史记》以继《春秋》。改制对于学术的刺戟力有这样的强烈!

不过我们要问：秦为水德而尚黑，汉为土德而尚黄，这是照着五德说的；但秦以建亥为正月，汉以建寅为正月，并没有相承的次序，这为什么呢?推究起来，这一回的改制实在不出于一个系统，他们是用五德说易服色而用三统说改正朔的，因为在三统说里，汉是黑统，黑统建寅，可是我们与其说他们用了三统说而改正朔，似乎倒不如说在实际上早有把建寅之月定为正月的必要，所以三统说中才把汉朝豫先排成了黑统。当汉初百年中，所用的《颛顼历》太不适于实用了，弄得每逢晦朔见了月亮，上弦下弦见了团圆的月亮，民众们早已厌恶，经师们亦有“孔子传《夏小正》”及“孔子用夏时作《春秋》”等传说，希望改得与夏历一致，而这次的改正朔也并不轻易，乃是唐都、落下闳等一班天文学家精密推算的结果，是有客观的根据的。不过在那时的思想潮流中，不涂上阴阳五行的色彩总行不通，所以三统说的改变五德说而主张汉当建寅，说不定即是为了完成这个使命。从此之后，汉是确定为土德了。

第五章

汉武帝的郊祀与求仙

秦始皇统一中国之后，令群臣议称号。他们答说："古时有天皇、地皇、泰皇，其中最贵的是泰皇。我们敬请以'泰皇'为尊号。"始皇听了他们的话的一半，把这三皇合于五帝，定尊号为"皇帝"。这三皇是些什么样的人物，从哪里来的，古书里找不到记载，我们无法知道。

汉武帝即位，受了方士李少君们的诱引，很喜欢祀神求仙。其中有一个亳人谬忌，他请求祭祀泰一，大意是："天神最贵的为泰一，他以五帝为辅佐。古来的天子都在东南郊建坛祭他，日子是春秋两季，祭品是每天一具太牢，一连祭上七天。"武帝听了他，就令太祝在长安城的东南郊立了一座泰一坛，照这说法去祭。此后又有人上书，说："古来的天子每三年祭一回三一；这是三个最高的神：天一、地一、泰一。"武帝又照办了，在泰一坛上一块儿设祭。——看了这两件事，就可以知道秦的三皇即是汉的三一，他们是天神，地位在五帝之上的。这种天神，无疑地发生于阴阳说：天一是阳神，地一是阴神；泰一更在阴阳之前，为阴阳所从出，所以谓之最贵。《易传》里说，"易有太极，是生两仪"。泰一便是太极，天一和地一便是两仪。至高无上之谓泰，绝对不二之谓一，本来是一个哲学里的名词，却给宗教家取去作

为神灵的称号了。从此以后，泰一就是上帝之名，上帝就是泰一之位，终汉一代再也分不开来。

元狩三年(公元前一二〇年)，齐人少翁得了武帝的信用，在长安西北的甘泉山筑造离宫，画了天、地、泰一诸神，时时拜祭，要使武帝和神灵通话，不幸没有成功。后二年，武帝大病。那时有一个上郡的巫在甘泉宫内祠着神君，他的通话的试验成功了，于是他传达神君的话与天子，说道："病是就会好的，不必怕；等您身体健旺些时，就来会见我们罢！"人竟能亲接神，这是何等的幸福！武帝心中一高兴，病已好了一半；及到甘泉，居然恢复了健康。神君数目甚多，其中最贵的是泰一；时去时来，来时风声飒然。神君在帷幕中说话，声音和活人一样；说话的时候多半在晚上。天子斋戒而入，听得很有味，虽则他们所说的都是些平常的话语。这时，甘泉就成了一个宗教的中心了。到元鼎五年(公元前一一二年)，武帝即在甘泉立起泰畤坛，样式同谬忌的泰一坛差不多，共三层。五帝是泰一的辅佐，所以他们的坛环绕在下面，青、赤、白、黑四帝各按照了五行说中的东南西北的方向；只有居中的黄帝没法办，便把他的坛安置在西南角上。祭的时候，杀一白鹿，把猪和酒装在它的肚里；又杀一白牦牛，把白鹿装在它的肚里。掌祭泰一的祝宰穿的是紫色衣，掌祭五帝的分穿了青赤诸色衣。又祭日和月：祭日的穿赤衣，祭月的穿白衣。这年十一月初一是冬至，趁这好日子，天子就于黎明时行郊礼，对泰一下拜。早晨祭日，黄昏祭月，因为它们的地位都不高于天子，天子都只长揖。明日，有黄气上冲；群臣鼓舞，以为这是上天的祥应。后来武帝在汶上造了明堂，也把泰一和五帝祀在堂上。五帝分司五个天，泰一做他们的总管。战国时破坏的天上秩序，到这时又建设起来了。

周代的祭礼有郊有社：郊以祭上帝，社以祭后土。所以春秋时人设誓，常称"皇天后土实闻此言"，见得天帝和地神是最大的两个神。汉得天下之后，没有祭祀后土，确是一个缺典。因此司马谈等请求在泽中立后土坛。元鼎四年(公元前一一三年)，武帝巡幸到汾阴，听说

汾水旁边有光腾起，像一匹红纱似的，他想起了司马谈的请求，就在那边立了一座后土祠，祭礼和郊祀上帝时一样。于是天地之祀有了固定的地方，祭天在国都西北的甘泉，祭地在国都东北的汾阴，都要走二三百里地。好在武帝喜欢旅行，为了祭祀跑许多路，在他是不觉得累的。

武帝一世里，方士们的奇迹与丑相都显露得不少。他们的工作大概可以分成下面几类。其一是召鬼神，如武帝所爱的李夫人死了，他思念甚苦，少翁能把她的魂灵摄来，让他在帏中望见。其二是炼丹砂，如李少君说的祠灶之后，丹砂会得变为黄金，把这黄金作为饮食器可以益寿求仙。其三是候神，如公孙卿到名山寻访仙人，有一天夜里在东莱见有长数丈的大人，迎上去已不见，留下了很大的脚印。至于入海求蓬莱、指山说封禅的也是很多。但方士口中的封禅的意义和儒者是不同的，儒者为的明受命，他们为的求不死。所以有一个申公(不是议明堂的那一个)说：“封禅之后就会白日飞升。以前的七十二王，只有黄帝是得上泰山的。因为他封得成，所以他铸好了鼎，就有垂着须髯的龙下来迎接他上天。当时黄帝跨了上去，许多臣子和宫女想升天的也各各爬在龙的身上，挤到七十余人再也挤不下了；剩下的人只得攀住了龙髯，可是龙髯不是铁链，支持不起，髯脱了，人也跌下来了。”武帝听得这故事，叹息道：“唉，我要能和黄帝一样，还有什么人世的留恋呢!”过了些时，他巡狩朔方，经过桥山，瞧见黄帝的冢，不禁疑惑起来。旁边的方士赶快解释道：“黄帝上天了，群臣在这里葬了他的衣冠!”

武帝求仙求了五十年，用了许多方士，又杀了许多方士，甚至把自己的女儿嫁给方士，然而不死之药究竟得不到。无可奈何地自慰，他只有在建章宫北面的泰液池内筑了几个岛，唤做蓬莱、方丈、瀛洲，雕刻了许多石鱼、石鳖排列在上面，算是真到了海上神山。

因为他的求仙和封禅都和山有关系，所以天下名山又经过了一回整理。那位讲黄帝故事的申公曾说：“天下有八个名山，三个在蛮夷，

五个在中国。这中国的五个名山，是华山、首山、太室山、泰山、东莱山；都是黄帝常游的地方，他就在这些山上和神灵相会。”用现在的地域说来，华山在陕西，首山在山西，太室在河南，泰山和东莱在山东，都在黄河流域，并不曾按照汉代的疆土平均分配。所以武帝另行规定，以河南的太室为中岳，山东的泰山为东岳，安徽的天柱山为南岳，陕西的华山为西岳，河北的恒山(在保定西)为北岳。这又是五行思想的具体表现。从此“五岳”成为一个典则而且习用的名词。经学家为要提高它的地位，就说为尧、舜时已有的制度。但安徽并不很南，所以后来又改以湖南的衡山为南岳。山西浑源县本有一个玄岳，明代定岳制，以玄岳为北岳，于是恒山也从河北移到山西去了。到现在，我们所习惯称道的“五岳”就是这个武帝的五岳的修正本。

还有一个重要的制度也是从武帝的封禅和求仙来的。大家知道，中国的皇帝有年号；这种风气传到邻邦，使得朝鲜和日本等国也有了年号。这事的创始，由于武帝的获麟。当他即位十九年(公元前一二二年)，到雍县祀五帝，乘便打猎，获得一匹兽，它的毛是纯白的，头上却只有一个角；大家不识得，猜想应是麒麟，于是作一篇《白麟之歌》来记这盛事，后来群臣请定这一年为“元狩”元年。倒推上去，把过去的十八年划为三段，定第一个六年的年号为“建元”，第二个为“元光”，第三个为“元朔”。又过了六年(公元前一一六年)，汾阴县掘得一个大鼎，武帝又认作祥瑞，迎至甘泉，改元为“元鼎”。再过了六年(公元前一一〇年)，他到泰山封禅了，改元为“元封”。再过了六年，他改正朔、易服色了，又改元为“太初”，这新定的历法也就称为《太初历》。从此以后，每个皇帝必有年号，逢到了什么祥瑞也就改元。例如汉宣帝的“黄龙”、“神爵”(爵即雀)，吴大帝的“嘉禾”、“赤乌”，都是一时张扬的奇迹。可是这个制度虽由迷信来，究竟年代有了标题，于实用上甚是便利。别的不用说，即如周代器物常刻“唯王……年”，后人既不知道这王是哪一王，就不知道这年为哪一年；有了年号，一看便明白了。

第六章

天象的信仰与天变的负责者

古人相信天上有上帝管着人间的事，表现他的最高的权力。然而上帝是无声无臭的，有什么东西可作为他的具体表现呢？他们想，天上有日月星，是我们瞧得见的，日月星的变动应该就是上帝的意思吧，所以他们就把天文的现象当作上帝对于人间的表示。一部《春秋》，每年记载人事总是寥寥的几条，而“日有食之”却共记三十六次。所以要这样，正为这是天变，是天降祸患与人们的豫示，比了一切的人事都重要。因此，当每次日食，天子和诸侯都要减掉好吃的饭菜，又要从正寝里搬出来；百官改穿素服，乐官在朝中打鼓，祝官在社神前献币，史官代他的主子作了册文，责备自己。此外星辰之变，《春秋》中记载亦多，如“恒星不见”、“星陨如雨”、“有星孛入于北斗”、“有星孛于大辰”等都是。他们把天上的星分做几区，又把天上的区域拍合到地上的国家，所以哪几个星变了就是哪几个国该遭殃了。这种学说，后来叫做“分野说”，也有各种不同的说法。

司马迁曾经发过一句牢骚，说“文史星历，近乎卜祝之间”，即此可知当时的史官必须懂得星历。司马迁说星历和卜祝相近，这话很对，因为星历和卜祝本来拆不开。我们看他作的《天官书》，简直把天上的星写成了一个国家：人的方面有天王、太子、庶子、正妃、后

宫、藩臣、诸侯、骑官、羽林天军；屋的方面有端门、掖门、阁道、明堂、清庙、天市、车舍、天仓、天库楼；物的方面又有帝车、天驷、枪棓、矛盾、旌旗之属。至于星辰示象，如南极老人星见则治安，不见则兵起；岁星色赤则国昌，赤黄则大穰，青白而赤灰则有忧；狼星变色则多盗贼；附耳星摇动则谗臣在侧；木星犯了土星要内乱；火星犯了土星要战败，……这种法则也讲得很多。总之，史官们把天上的星辰组成了一个系统，又把天与人的关系组织为一个系统，使得天人之间发生了密切的感应。他们很用心观天（刘向常夜观星宿，不寐达旦。经学家如此，天文家可知），看见天上有一些变动时，就以为人间将有某事发生，并推测它将应验于某人。如其是凶的，就要行他们的禳解的法术。

古代的国王和诸侯都兼有教主的职务，负着以己身替民众向天神祈免灾患的责任。古书里常提起汤祷旱的故事，说汤的时候大旱了七年，于是汤以自身为牺牲，到桑山的树林中祈祷。他剪了发和爪，投身在柴上，要把自己烧死。天哀怜他，就下雨了。遇到国君不肯牺牲自己的时候，也可设法使臣下代负这责任。就如上面讲过的拒绝祭河神的楚昭王，他临死的一年，忽然天空中的云像许多赤色的鸟，夹住了太阳飞舞，一连显现了三天。太史对他说："这个祸患固然应由国王去担当，但请您不要害怕，只要禳祭一下，还容易移于几个大官；像令尹啊，司马啊，都是代替得您的。"可是这位硬性的昭王竟毅然地答道："我倘使没有大过，天为什么要使我死！我如真的有罪，应当自己受罚，又为什么要害我的股肱之臣！"他挺身承受了这个祸患。

到了汉代，由于战国时自由批评的反动，对于神的信仰增高，这种思想又复盛极一时。文帝二年（公元前一七八年）十一月三十日日食，他下诏书道："我听说：天生了百姓，就为他们立君；如果这个君的德行不修，或政治不明，违背了立君的本意，天就要用灾象来警戒他。现在天下的治和乱，都在我一个人的身上。不幸我不能尽我教养人民的责任，以致掩蔽了日月的光明，我的过失真大极了！你们应当把我的

错处都说给我听，并举出贤良方正和能直言极谏的人来匡正我才是!”十三年(公元前一六七年)，他废掉秘祝之官，为的是他们在禳解时常把灾害移给臣下。明年，他又因祠官的祝福专为皇帝而不为百姓，令其停止祈祷。在这种地方，都可看出他的责任心不亚于楚昭王，所以不愿享福而但愿受过。

后来的皇帝没有他这样的好心了，天变的责任只得请丞相担负了去。当元帝永光元年(公元前四三年)，春霜夏寒，日青无光，丞相于定国就缴上侯印，自劾而去。薛宣做了丞相，恰逢到永始二年(公元前一五年)的陨星和日食，成帝就给他一个册书，说道：“灾异数见，秋收又不好，这都是你做了丞相的缘故。快些把印绶解了罢!”他走了之后，继任的是翟方进，为相九年，没有出什么岔子。不料绥和二年(公元前七年)荧惑星守住了心星，其凶应在皇帝。有人上书，撺掇成帝让大臣去担当。他听信了，也就发下册书，把翟方进重重地骂了一顿；并赐给他酒十石，牛一匹，作他最后的餐食。他只得即日自杀了。成帝看他做了自己的替死鬼，未免有些不忍，所以对于他的饰终典礼非常优异。很不幸的，丞相二月自杀，皇帝就于三月寿终了，并没有达到替灾免晦的目的，翟方进只算得白死!

因为有了这件故事，所以《汉仪注》里就规定了一条惨酷的法典，是：天地有大变时，皇帝派侍中持了使节，乘四匹白马，带着尊酒十斛，牛一头，到丞相家，把这殃咎告知他。侍中走到半路，丞相即上书告病。侍中回朝，还没有覆命时，尚书就把丞相的死讯报与皇帝。——这个制度虽没有使用过几回，但此后逢着天变把丞相免官还是常事，就是不当权的也往往免不了这个责任。商汤和汉文帝之风真是“夐乎尚矣”!

第七章

灾异说和西汉的国运

上一章所讲的是商、周到汉代对于灾异现象的观念及其反应。在这一点上，汉人是完全承受商、周的思想的。但他们毕竟有比商、周进步的地方，就是用了阴阳五行的学说来整理灾异的现象，使它在幻想中成为一种极有系统的学问。

司马谈曾批评阴阳家道："他们依据了阴阳、四时、八位（八卦的方位）、十二度（星的十二次）、二十四节气，定出许多教令，说：顺着这教令的会昌盛，逆着的会死亡；这未免使人太多拘牵和忌讳。但春生、夏长、秋收、冬藏，本是自然的法式，人事的纲纪，他们要人家遵循这个次序是不错的。"看《汉书·艺文志》，列在阴阳家的有邹衍、邹奭、南公、张苍等人，可惜他们的著作全已失传。犹幸散见各书的五德终始说的资料可以辑出，又有一部完全的《月令》可以借鉴，现在还能知道它的一个约略。我们可以说，自从有了阴阳家之后，天象和人事经过一番系统的整理，比了商、周时代的灾异观念精密多了。

一部《月令》，虽是说得呆板可笑，但它的中心观念只是"春生、夏长、秋收、冬藏"八个字。阴阳家以为春天是万物生长的时候，一切的政治和人事都应向了生长方面进展，使得可以增加自然界的动作的力量。所以在那时候，向来关闭的地方要打开，刑罚要停用，犯人的

桎梏要解除，伐木和打猎要禁止，让人和物各得欣欣地生长。一到秋天，造物者降下一股肃杀之气，草木随着黄落，国家也就可以出兵打仗、行法杀人了。他们立说的宗旨，只是希望“天人合一”。他们要使春天像个春天，也要使春人像个春人；因此，他们对于反常的时令非常害怕。他们说：倘使孟春行了秋令将有大瘟疫，仲春行了冬令将大旱，季秋行了冬令将多盗贼，孟冬行了春令将多流民，仲冬行了秋令将有大兵灾。这类的话很多，一时也说不尽。总之，这个灾异说的系统是建立于时令反常上的。

《尚书》里的《洪范》，它把人事的“貌、言、视、听、思”和天气的“雨、旸、燠、寒、风”合在一起。它说：国君的貌正了，雨就会照着时候，不多不少地降下来了；倘若不正，这雨也就降个不歇，成了淫雨。其他言和旸，视和燠，……也都有这样的关系。《洪范》的宗旨和《月令》一样，要使应该下雨的时候下雨，应该刮风的时候刮风，得其时，亦得其正，本来是一个平正的意思。但它以为天气都和君主的一举一动有关，这却是一个神秘的排列式了。到汉代，更把这篇文字放大为《洪范五行传》(编入《尚书大传》中)，说貌如不正，不但有淫雨之灾，还会有服妖，有龟孽，有鸡祸，有青眚、青祥，有下体生在上身的病；其他四种也有这类的怪现象。后来刘向和他的儿子刘歆各把古来祸福之事分派到各类，著了一部十数卷的灾异史；班固录入《汉书》为《五行志》。这种灾异说的系统又是建立于君主的态度不正上的。

因为他们的学说有这样的精密，所以发生的影响亦是异乎寻常，造成了商、周时所不会有的事实。

却说武帝之世正值汉家全盛时代，先朝积蓄了六七十年的财产，给他在五十年中郊祀、求仙、巡狩、封禅，加以四方的征伐，花费个干净。到用尽之后，只得立下许多苛捐杂税，维持他的奢侈惯了的生活。因此弄得人民筋疲力竭；再碰着荒年，竟至赤地数千里。人们怨恨之余，不禁发生了五德说下的希望。这就是说，汉的气运尽了，该

有新受命的天子起来了！昭帝元凤三年（公元前七八年），泰山下一块一丈五尺长的大石忽然自己站起，上林苑中一株卧地的枯柳也自己站起。有一位《春秋》学家眭弘推说其意，以为石和柳都是阴类，下民之象，而泰山乃是帝王受命封禅的地方，可知将有新天子从匹夫中突起；汉帝应即寻求贤人，把帝位让给他。但尧、舜禅让的事本是一种传说，既做了皇帝，还哪里会让呢，所以眭弘就以妖言惑众之罪伏诛了。

京房是专治《周易》的，他曾想出一种卜法，把六十卦的三百六十爻，以一爻值一日，又把剩下的《震》、《离》、《坎》、《兑》四卦分主二分二至，这样恰恰是一年；更以当时的风、雨、寒、温的气候定所卜的吉凶。有一天，元帝召见他，他乘机进言道："《春秋》一书，记二百四十二年中的灾异，给万世之君看个榜样。现在自从您即位以来，日月失了明，星辰逆了行，山崩了，泉涌了，地震了，石陨了，夏天有霜，冬天有雷，春凋叶，秋开花，《春秋》所记的灾异一齐见了。请您自己想想，倒底是治是乱？"听到这话，元帝也只得叹一口气道："实在是乱极了，再有什么说的！"这话在当时确是动听的。但试想，汉的疆域多少大；这样大的地方，地文上不当有些变态吗？这种事，武帝时何尝没有；只是那时的社会正沉醉在祯祥的空气里，大家不提罢了。

谷永是继承京房之学的。永始二年（公元前一五年），有黑龙见于东莱，成帝派人去问他。他答道："汉家行夏正，色尚黑。黑龙是同姓之象，恐怕本族中人有举兵谋反的。"唉，这条黑龙若出在文帝前，岂不成了汉的水德的符瑞？就是出在武帝后，也何尝不是汉的黑统的符瑞？为什么成帝时出来了，就不成祥瑞而反为灾异呢？这种话固然不真实，但的确反映了一个动摇不安的社会在后头，在这个社会里，大家觉得汉的国运是快完了。可是那时既没有内乱，也没有外患，怎样可以把汉家灭亡，倒是一个不易解决的问题。

在这沉闷的空气中，有一个齐人甘忠可造了一部《包元太平经》，说："汉家的气运固然完了，但上帝的意思还许他第二次受命；因此，

他派了赤精子下来，传与我这部书。”这天开的异想，可算是一个转圜的办法。不幸因为刘向不赞成，把他下了狱，就病死在狱里。后来哀帝即位，甘忠可的弟子夏贺良继续鼓吹，居然成功：哀帝就宣布再受命，大赦天下，改元为太初元将（公元前五年），改号为陈圣刘太平皇帝，这衰颓的旧国似乎得到一种新生命了。不料夏贺良等志得意盈，就想夺取政权，斥去旧时的三公，为人所嫉忌，不到两月，哀帝把他杀了，这再受命的滑稽剧便一霎时闭了幕。

换一个人受命罢，没有这个人。汉家再受命罢，也做不成功。维持下去罢，灾异说已把汉家的天位在精神上打倒了。进既不可，退又不能，统治阶级及受其麻醉的人们都在这个僵局之下徘徊观望。

第八章

黄老之言

中国的上古史，说它长也真长。看传统的史书，从夏禹到现在有四千年，从黄帝到现在有五千年，从三皇到现在约有十万年，再前一点就是开辟天地的盘古氏了。照这样说，自从有了天地就有我们的历史记载，从此不曾断过，真是极大的光荣。可是我们翻开东周以前的书，其中只有称说夏、殷，夏以上就一字不提，这为什么呢？记孔子之言的《论语》、墨子之言的《墨子》、孟子之言的《孟子》，提到夏以前了，但也只有尧、舜。因此，儒家编集的《尚书》就托始于《尧典》。尧以前有无帝王，这问题是没人提起的。看孟子说的“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人”，彷佛尧的时候还是洪荒初启，尧以前不能再有别的帝王，就使还有也是无从知道的了。但稍后于孟子的邹衍，他的历史说就从当时直序到黄帝，再推至窈窈冥冥的天地未生之际，可见他以为黄帝是尧、舜以前的帝王，历史记载的开头。这一变便使上古史换了一个新面目。司马迁作《史记》，列《五帝本纪》于《夏本纪》之前，而以黄帝为其魁首，黄帝的历史地位就益加巩固，直到如今不曾动摇。

但是为了儒家的孔、孟都不提黄帝，他们的经典《尚书》也没有叙述到尧以前，所以黄帝在儒家中是不占势力的。至于阴阳家、道家、

神仙家、医家、历家……都常说起黄帝，而且把他看作教主，因此他竟成了一个极伟大的偶像，由他开创了中国的全部文化。依我想，这完全是时代因缘的凑合。假使他的传说发生得早些，自会成了儒、墨二家崇拜的对象。假使尧、舜的传说发生得迟些，那么也就会变为“百家言不雅驯”的箭垛。这立言的诸子何尝像我们这样用功研究古史，他们只是拉了一个当时认为最古而且最有力的人作为自己的学说的保护者而已。黄帝是怎样一个人物，或只是天上的五色帝之一，或者有别的背景，均不可知；但他的传说普及于学术界是战国末年的事，其发展直到西汉，则是一个极明显的事实。所以我们如果研究黄帝，切勿以为所研究的是夏以前的史，而应当看做战国、秦、汉史，因为他的传说只是战国、秦、汉间的思想学术的反映，只是表现了战国、秦、汉间的文化。

老子，名聃，说是周朝的史官，作有《老子》一书，又名《道德经》，他在学统中的地位正像黄帝在帝统中的地位一样高。大家说：他是孔子的老师，他是先秦诸子中的第一个，他是道家的开创者。因为作师的老子开创了道家，他的弟子孔子开创了儒家，所以一向公认道家在儒家之前。可是到了现在，我们从种种方面研究，都得到相反的结论：老子这个人必在孔子之后，《老子》这部书又在老子之后；老子不是道家的开创者，道家的成立又远后于儒家。这些结论的理由复杂得很；现在我们且不谈考据，先讲一讲孔子以来的学术界的情形。

学者们的思想不是顺着时代就是反着时代，孔子是反时代的一个人。他在世时候，旧式的社会组织已渐崩溃，他目睹“君不君、臣不臣”的样子非常生气，所以提倡“正名”和“礼治”，要维持旧制度，又改良旧制度。他造成了一个新学派(这学派后来唤做“儒家”)，常把旧制度加上自己的理想来鼓吹和演习。他又因宗法组织将联带崩溃，所以提倡孝道，说父母生时应怎样的奉事，死了要怎样的丧葬，借着亲子的感情作维持它的工具。后来列国内外吞并愈烈，成年的打仗，残余的贵族又奢侈得厉害，人民陷于水火之中；如何可以作迫切的

救援，这一点就不是儒家所能负的使命。所以墨子起来，打破孔子的维持旧制度的政策，直捷痛快，主张“兼爱”以毁灭宗法组织，主张“尚贤”以破坏世族专政。他不要什么带有贵族性的礼乐，只要一般平民都有饭吃，可以过他们的正当生活。他四面奔跑，劝止战争，简直只看见人民，忘记了自己。但不久出来一个杨朱，他对于救世问题又换了一种看法。他觉得世界之所以乱都由于心的外骛，一个人的欲望是永远填不满的，不幸大家要求尽量的满足，就激起了许多斗争。他以为人人肯不夺别人所有以利己，也不让别人夺去自己的所有，那时世界就太平了。他以为墨子固然一团好心，但只见别人而不见自己，这也算是骛外，和纵欲的人有同等的弊病，所以他主张保全自己的精神和形体，不受外物的引诱，拔一根毛去利天下人是不做的，把天下的东西来供一己的使用也是不取的。他的主义就称为“为我”。在那时，孔、墨、杨三派鼎足而峙；一派主张复古，一派主张舍身救世，一派主张舍世救身。

既已三派分立，叫后来的人何所适从呢？于是起来了一个孟子。他的生地极近孔子，早受了儒家古礼的薰陶；他遭逢的时势比墨子更坏，也感染了墨家救世的风气。他倡导一种主义，称之为“王政”，到新近称王的几个国家去，对国王说：“你们称王不是想统一天下吗？须知要达到这个目的，非先行我所说的王政不可。”他的主义没有什么特别的，只是想限制贵族的权利，使平民都有温饱的生活可过；又要使德行最好的人成为政治地位最高的人：这些意见都和墨子之说很相近。但一提到家族制度，则他完全承受孔子之说，维持父权，提倡厚葬和三年之丧，因此，他骂主张兼爱的墨子为“无父”。同时他因反对个人主义，也联带骂那主张独善其身的杨朱为“无君”（这个君不是说掌握大权的君主，只是泛指国家与社会，说杨朱不肯为人所用，不尽国民的责任而已）。我们可以说，孟子决不是纯粹的孔子之徒，他乃是孔、墨两家的调和者。在孟子时，还有一个人是调和墨与杨的，叫做宋钘。他的学说有两方面：在外的是“禁攻寝兵”，在内的是“情欲寡浅”。

这就是说，他用墨子之学做事业，用杨朱之学修身心。他要兼顾别人和自己，使之得到同样的满足。他说："一个人所以和人斗争，只为受了别人的侮辱。但你自己的人格并不因为别人的侮辱而有损伤，所以你受的侮辱并不是你的真羞耻。而且一个人的欲望是本来不多的，只要你心有所主，不使外面的东西扰乱了你的心，增加了你的欲望，那么，你既不侵犯别人，别人也就不来侵犯你了。"这不能相容的三大派，有了他们二人的调和，居然渐渐地接近起来。

杨朱和宋钘都讨论到人性的本质、人和外物的关系以及如何可保全自己的真性等问题。以战国时思想的解放，学术界进步的急速，这个趋势就使一班学者超出于实际的政治论而向哲学方面走去。他们要讨论宇宙的本体了，要讨论智识的真实性了，要讨论人生的究竟意义了。于是有的以清虚为目标，不愿立自己的主张，只想像镜子这样，照着万物。有的说，智识是靠不住的，而且也求不尽的，何必这样自寻苦恼呢，只消委心任运好了。他们看出一切的观念都只是相对的，所以有大小、高下、是非、寿夭等等差别；但实体是绝对的，没有差别的。他们唤这个绝对的实体为"道"；以为得道的人的心中就不存着这些差别，所以由他看来，万物都是一齐的。"道家"这个称谓就从这里来了。他们的话都说得非常玄妙，使人不全懂也没法驳。然而因为他们要得到这个最高的"道"，把人世间事看得很轻，社会的规律无形中都给打破，使得统治国家的人感到棘手。又因一般人民学会了他们的辩论法，死里说出活来，弄得任何事情都没有固定的是非可据，尤使统治者痛苦。所以到战国之末，激起了一个新学派，称为"法家"，专为统治者说话；他们主张遏灭私家之学，禁止游谈之士，平民都须专力农作，不得随便发议论。把这个意思讲得最清楚的是韩非的《五蠹》和《显学》，其后秦始皇的焚书灭学即是这个政策的实行。

说了一通战国学术界的大势，再回到老子身上。老子是主张柔弱和谦下的。他所以这样，并不是爱这样干，乃是因为用了这种手段可以达到胜过刚强者的目的。他以为要不受人家的欺侮，先要使对方不

想欺侮。我柔弱了，好胜的人就不来和我生事了。如果对方决心要欺侮我，那么我就让他，他得其所欲也就完事了。但是他尝到了这个甜头，一定以为欺侮人是容易的，他将愈敢放开这手腕，终至碰到了一个比他更强横的敌人把他打倒而后已。所以，我的让他并非我的吃亏，只是骗他走上倒霉的第一步，依然是我的胜利。而且愈肯吃亏的愈能获得别人的同情，地位也就高起来。所以他说，事情往往是相反的：吃亏就是便宜，便宜就是吃亏。这种见解，我猜想是宋钘的"见侮不辱"的演进，是杨朱的"全生"学说的变相。如果猜得对，则老子应是宋钘的后辈，怪不得孔、墨、孟的书里全不曾把他提起，他如何做得孔子的老师！至于《老子》这书为什么说不是他做的，则因书中说"绝圣弃知"、"绝学无忧"、"古之善为道者非以明民，将以愚之；民之难治，以其知多"等话完全是战国末年的思想；这时以前的圣知正是社会上所崇拜的，它不曾在民间生出流弊，没有弃绝的需要。而且战国时人每提到老子，只有说他主柔弱，没有说他想毁灭文化，可见这些话不是他固有的。那么，我们为什么不说他生于战国之末，可以把这些意思写进了自己的书里呢？这因到了那时，他为孔子之师的传说已起来了，叫人错认了时代的人一定是过去的人，所以他不会生得太晚。因此，我们以为老子这人是战国中期的，《老子》这书是战国后期的。战国后期的人作的书为什么要托老子的名？大概因为这部书里采用他的话最多，所以就用他作代表了；或者作者并非有心托他而被后人误认了。

于是我们再来提出一个问题：老子为什么会成为孔子的老师？我以为这不是讹传的谣言，乃是有计划的宣传。老子这个学派大约当时有些势力，但起得后了，总敌不过儒家。他们想，如果自己的祖师能和儒家的祖师发生了师弟的关系，至少能耸动外人的视听，争得一点学术的领导权。于是他们造出一件故事，说孔子当年到周朝时曾向老子请教过，但他的道力不高，而且有些骄矜之气，便给老子痛骂了一顿。他知道自己的根柢差得多，羞惭得说不出话。回得家来，只有对老子

仰慕赞叹。借了孔子的嘴来判定了老、孔的高下，显见他们的门徒之间也是这等比例，道家的身价就可提高。想不到他们这种宣传不但如了愿，竟至超过了豫期，而使儒家承认为事实；又不但如此，而使儒家也增加了一段故事，说孔子曾向老子问过许多礼制，把老子也儒家化了。可怜的是《老子》里既有"礼者，忠信之薄而乱之首"的话，《礼记》中又有老聃答孔子问庙主、问葬礼的话，逼得他竟成了二重人格，自己打自己的嘴巴！他们这个工作成功了，索性再进一步，使出手段来拉拢黄帝。他们把本学派里的货色尽量向黄帝身上装，结果，装得黄帝也像了老子，而后道家里以老子为"太祖高皇帝"，黄帝为"肇祖原皇帝"，其学派的开创时代乃直顶到有史之始了。至于发踪指示的杨朱，早被一脚踢开，学术系统从此弄乱。《汉书·艺文志》所列道家著作，有《黄帝四经》、《黄帝铭》等篇，注云"起六国时，与《老子》相似也"。这就是黄帝与老子合作的成绩，而"黄、老"一名也从此打不破了！

《老子》这书中，主张君主应当清静无为，对于人民要使他们吃得饱饱的，不存什么野心，这和汉初承大乱之后与民休息的条件极相合，而且这书的文字简短有韵，容易记忆，所以就风行于世。曹参为齐王的相，那时天下初定，百姓流亡，听得胶西住了一位盖公，善治黄、老之言，就用厚币请了他来，把自己住的正房让给他，常去请教。一连做了九年，果然齐国安集，大称贤相。后来汉相萧何死了，惠帝命他继任。他一切遵照萧何的原样；把好出风头的属员都免了职，换用了朴讷的人。他自己天天饮醇酒，不管事。有人想劝他做事，他等那人来时就请他喝酒，那人正想说话时又敬上一杯酒，直灌到醉了，那人终没有说话的机会。丞相府的后园靠近府吏的宿舍，他们常常饮酒，呼叫和歌唱的声浪闹得人不安静。有人讨厌了，请丞相去游园，以为他听得之后一定会喝止的；那知他就在园中斟起杯子来，一样地呼叫和歌唱，竟同隔墙的吏人们相应答。惠帝看他不办什么，觉得可怪，问他："是不是为了我年轻，瞧不起呢？"他道："请您想想，您比高帝怎

样？我比萧何怎样？我们既都不及他们，只该遵守他们的规模。请您垂了裳、拱了手坐着罢！”

文帝即位之后，非常的俭朴。有一次他想造一个露台，唤匠人估计，说须百金。不料这一个微小的数目竟使这位皇帝吃了一惊，嚷道：“百金，这是十个中等人家的家产呵！”就不造了。这样的风度，固由于个人的生性，但汉初道家的势力正弥漫一世，说不定也是接受了黄、老的“寡欲”的遗训。他的皇后窦氏极好黄、老之言，叫他的儿子景帝和自己母家的人都须读《老子》。那时有一个《诗经》博士齐人辕固生瞧不起这书，批评了一句，她听了大怒，逼他到兽圈里去打野猪。景帝知道他危险，但又没法改变太后的命令，只得拣一把快刀给他。他进了圈子，用劲一刺，居然刺中了猪的心，应手倒了；太后才没奈何他。后来武帝即位，他喜欢铺张和他的祖父不同，好任儒生和他的祖母不同，于是这位窦太后又同自己的孙儿冲突起来了。当建元元年(公元前一四〇年)，赵绾等议立明堂以朝见诸侯，她心里已嫌其多事。想来她总有牵掣他们之处吧，所以到了第二年，赵绾奏请武帝不必向长乐宫(太后所居)奏事，希望免掉许多麻烦。给她知道了，立刻下个辣手，把丞相和太尉都免了职，赵绾也就死在狱里。在这种地方，都可见汉初的儒家远不及道家之得势。

道家的兴起，《老子》的盛行，固有许多原因，而汉初的时势实为其重要条件。自从春秋末年以后，为了消灭许多地方势力，推翻许多特权阶级，大规模地流血战争，人民捱受了二百五十年的苦难和牺牲，到这时天下初平，着实应该休息了。把黄、老之言作为休息的原理，本是适合于当时的社会条件的。所不幸的，只是这种柔弱和退让的思想竟致渗透一些人的骨子，作为有永久性的人生观，结果使得他们在长时期中减低了对自然斗争和阶级斗争的热力，逢到大事要把它化为小事、无事，逢到难事要以没办法为办法，听它自然地变化。

第九章

尊儒学而黜百家

墨子的政治主张，以为作天子的应是天下最好的人，这个人是从人民中选举出来的。有了天子，再由他去寻好人做三公和诸侯。除了选举之外，还有禅让的一法：天子年纪老了就找一个最好的人作他的继承人。墨子是根本否认贵族的存在的，他以为下层的人民只要有最大的本领，也可做得地位最高的天子。他举的古人的例是尧、舜。他说：舜本来是一个历山下的农夫，又曾做过黄河边的陶工，还曾在雷泽摸过鱼，常阳贩过货，是一个纯粹的平民；但他的德行和才干给尧知道了之后，他就受了尧的禅让。这种说话经墨家一宣传，居然成为史实，便是承认贵族地位的儒家也引用起来了。

儒家的宗旨主于旧有阶级的维持。他们以为不是君主十分坏，坏得像桀、纣一样，总是不该推翻的。推翻之后，换了新主，阶级制度还是照常。这一点是儒、墨两家绝对不同的地方；所以墨家要提出天子和诸侯的来源问题，而儒家则不问。儒家所问的，只是朝廷的仪式怎样；贵族的继承条例怎样；王国和侯国的典章如何不同；这一代和那一代的礼乐如何有别；祭祀鬼神、宴会宾客、聘问列国，以及冠笄、婚姻、丧葬等事应当怎样办。从表面说，他们要使在上的抚养子民，在下的恭敬长上，一切都有轨道，没有争，没有乱，风俗益臻淳厚。若

从骨子里说，这简直是蒙蔽民众，叫他们安心做奴隶。

秦始皇统一了天下之后，还想做统一思想的工作，他把学问聚在皇室，立下严酷的法令，民间有偶语诗书的就犯杀头的罪名。这一下当然使儒家失色。过了四年（公元前二〇九年），陈涉起兵，鲁国的儒生为要出这口气，就抱了孔家的礼器跑到他那边去，孔子的八世孙孔鲋做了他的博士。不满半年（公元前二〇八年），陈涉被杀，孔鲋也随着死了；可是鲁国的儒生又从此获得了讲习礼乐的自由。后来汉高帝灭了西楚霸王项羽，西楚的地已全夺了过来，只有鲁国不降，于是他带了很多的兵把鲁城重重围住。但这班儒生还在那里行礼奏乐，弦歌的声音飘散到城外。高帝也感动了，不忍打进去把他们屠尽，就举起项羽的头给他们看，他们才降了。

却说高帝是平民出身，他的胸中没有什么贵族的架子，所以他很讨厌这班专讲架子的儒者。他刚起兵的时候，凡戴了儒冠去见他的，他总要使蛮把他的冠解了下来，撒一泡尿在里边，表示他的侮辱。有一个秦博士叔孙通从关中逃了出来，辗转到他那边，知道他有这种怪脾气，便扔去了儒冠，改穿了楚国式的短衣。他见了果然喜欢，拜为博士。汉五年（公元前二〇二年），天下统一，诸侯尊汉王为皇帝；这即位的仪式就是叔孙通所定。那时虽说是定了君臣的名分，然而群臣多从草野中发迹，不懂得什么叫礼节；他们在殿上饮酒，往往争论功劳；喝醉了也就大叫起来，拔剑向柱子砍去。这位平民化的高帝因为自己有了身份，对于这些粗鲁的举动渐渐觉得可厌了。叔孙通趁着这个机会，就进言道："儒者固然不能图进取，但守成是会的。请您下个命令，召集鲁国的儒生和我的弟子一同商订朝仪罢！我想现在应当采取古礼和秦仪，造成一种新制度。"高帝道："你可以试一下，但不必太琐碎，只就容易实行的做去好了。"叔孙通奉了旨，立刻自己赶到鲁国去，招访儒生。别的都欣然，只有两人不肯走，他们说："现在天下初定，死的没有葬，伤的没有复原，哪里可以兴礼乐！要兴礼乐，且待积德百年！"叔孙通听了笑道："你们真正是不识时务的乡下老儿！"他就

带了招到的三十三人到京城，和他自己的弟子百余人，用绵索在野里围了一个圈子，插了许多茅草当作君臣的位次，演习礼法。一月之后，他请高帝去观礼；高帝以为很好，命令群臣照样学习。七年(公元前二〇〇年)十月(就是正月)，长乐宫初造成，群臣都到那边去贺年。天刚亮，谒者就按照文武官员的等级，一次次引进了殿门。那时殿廷之中早已排列了车骑，陈设了兵器，升张了旗帜。上面传一声“趋!”殿下的郎中们数百人就夹侍在阶陛的两旁；功臣、列侯、诸将军、军吏都向东站立；文官丞相以下都向西站立。于是皇帝坐了辇出房，百官传呼警卫；从诸侯王以下直到六百石的吏员依了次序奉贺，他们没有一个不肃敬震恐的。到行礼完毕，又在殿上置酒，他们都低着头饮酒，没有一个敢喧哗失礼的。斟酒斟到第九次，谒者高唱“罢酒”，他们都静静地退出。于是高帝说：“吾到今天才知道皇帝的尊贵呵!”他就拜叔孙通为太常，赐金五百斤。

起先，叔孙通初归汉时，有一百多个弟子跟着他，他们都想做个小官；但这位老师只向汉王面前推荐惯做强徒的汉子，永不提起他们。他们气极了，常常背后骂他。他知道了，向他们说：“汉王正在冒了矢石和敌人争天下，他所要的是能斩将搴旗的人，这种事你们会干吗?你们还是安心等着，我总不忘记你们的。”自从长乐宫朝贺之后，叔孙通就向高帝说：“这一班弟子们跟了我好久了，这次的朝仪是他们共同的功劳，您给他们一个官罢!”高帝立刻答应，都任他们为郎。叔孙通出来，把赏下的五百斤黄金全部分与他们。他们大喜道：“叔孙先生真是最识时务的圣人!”

高帝去世，惠帝即位，他又拜叔孙通为太常，对他说：“先帝的园陵和寝庙的仪式，群臣中没有能定的，还是请你老先生草拟了罢!”凡汉初的种种制度，都是他做太常时所讨论规定的。他似乎没有受到五德说的影响，所以他所定的礼，我们见不着五行的色彩。

秦代统一之后，等不及订立许多新法制，国已亡了。汉兴，各种制度都待创立，所以好言礼乐的儒家急欲发展他们的抱负。不幸文

帝、景帝、窦太后都好黄、老和刑名，而历来当国的丞相，萧何、曹参、陈平、周勃、张苍之类，他们的出身，有的是刀笔吏，有的是战将，有的是策士，有的是道家，有的是阴阳家，他们对于儒家都没有信仰；对于制度也只要够用就算，因此只望因袭旧的，不想创造新的。所以自从叔孙通死了之后，这制礼之业竟停顿了。虽有贾谊、公孙臣等鼓吹改制，也没有什么效果。

在这时，一班儒者等得不耐烦了。董仲舒是专精《春秋》的，他在文章里说："依照《春秋》的道理，新王必改制。为什么呢？就因新王是受命于天的，不是继承前王的。倘使一切照了前王的制度，那和继承前王的还有什么分别！受命的王原是上天所特别提拔的人，一个人奉事他的父亲尚且要先意承旨，何况是天。现在上天特别提拔了你，然而你竟没有把旧制度变更一点，显不出这提拔的好意，这是天的意思吗！所以迁都城、换称号、改正朔、易服色，都不为别的，只为顺着上天的意思，表示自己是新受天命的人罢了。"这样说来，这种改制度的事并不为适合民众的需要，只是要使上帝喜欢。更老实讲，不过替皇帝装点，使得他的地位经过神秘的渲染而更高超而已。

自汉兴到武帝之世凡六十余年(公元前二〇六——一四〇年)，鲁两生所说的"积德百年"的话已差不多了。武帝是一个好大喜功的人，他过不惯道家的淡泊生活，觉得儒家讲得"天花乱坠"的各种制度很有趣，所以他一即位就用赵绾、王臧等儒者为公卿。他们做了公卿，第一件事就是准备在城南造一个明堂，为皇帝朝见诸侯之用。这制度还保存于《礼记》。书上说：明堂是明诸侯的尊卑之堂，在这堂里，天子背着屏风，南向而立。三公站在中阶之前，北向；诸侯站在阼阶之东，西向；诸伯站在西阶之西，东向；诸子站在正门的东隅，诸男站在正门的西隅，都北向。九夷在东门外，西向；八蛮在南门外，北向；六戎在西门外，东向；五狄在北门外，南向；九州之牧在二重门外，北向。这样的"万国衣冠拜冕旒"，天子的尊严哪里想像得尽；再看叔孙通的朝会之礼，仅列文武百官的次序的，就觉其规模的狭小了。

建元元年(公元前一四〇年)冬十月，武帝诏丞相、御史、列侯等大官各举贤良方正直言极谏之士；这是科举制的滥觞。举来了一百多人，武帝把他们问了再问。策问的结果，以董仲舒为最优，这就是很有名的“天人三策”。他的第三策的末尾说：“孔子作《春秋》，最看重一统。现在百家异说，各人有各人的主义，使得国家没法立出一定的法制，百姓也不知道走哪一条路好。据我的意见，以为凡不在‘六经’里的，以及和孔子的道理不合的，都可以截住它前进的道路。等到邪说息了，然后政治可以划一，法制可以明定，人民也得到了正确的道路了。”武帝正心醉着儒家，他的话很中听，就讽令丞相卫绾奏说所举的贤良们，有的治商鞅、韩非的刑名之言，有的习苏秦、张仪的纵横之言，足以惑乱国政，请都黜退；于是这一次的选举就只剩下了儒家。五年(公元前一三六年)，他又置五经博士，提倡儒学的色彩愈加鲜明。人民为谋自己的出身计，大家涌进了这条路。儒家所提倡的大典，如巡狩、封禅、郊祀、改制等事，武帝莫不一一举行。自从他定了郊祀天地之礼，又集合了一个歌曲的班子，唤做“乐府”，用李延年为协律都尉，命司马相如等数十人造作诗赋。每年正月第一个辛日，他在甘泉祭上帝时，童男女七十人一齐歌唱，从黄昏直唱到天亮。儒家鼓吹了几百年的礼乐，到他的手里而一齐实现。

但劝武帝罢黜百家的董仲舒，他真是孔子的信徒吗？听了董仲舒的话尊崇儒家的武帝，他真行孔子之道吗？这不劳我细说，只消把董仲舒所作的《春秋繁露》，和记武帝事实最详细的《史记·封禅书》去比较《论语》，就会知道。

秦始皇的统一思想是不要人民读书，他的手段是刑罚的裁制；汉武帝的统一思想是要人民只读一种书，他的手段是利禄的诱引。结果，始皇失败了，武帝成功了。劝始皇统一思想的李斯，他是儒家大师荀卿的弟子；劝武帝统一思想的董仲舒，他是《春秋》专家。他们对于孔子尊敬的分量虽不同，但政策却是一贯的。儒家主张复古，承认阶

级的存在；自从武帝定为国教，这偶像直维持了两千多年。所以战国之末虽已把旧制度一齐打破，而旧思想的种子还由儒家传了下来，经武帝的栽种而发芽开花，造成了无数宗法组织极严密的家族，使得人民上面忘记了国家，下面忘记了自己。

第十章

经书的编定与增加

儒家是主张复古的，凡属记载古代的东西，他们都要搜罗保存。然而可怜，传下来的古代记载少得很。这个缘故，他们不知道，以后的人也不知道，直待现代的我们方始知道。原来商以前还是没有文字的时代，那时人无法把事情记出。商代初有象形文字，字体常常变化，所记载的只是极简单的某月某日作什么事，用小刀刻在龟的腹甲和牛的胛骨上。因为他们的记载大都是占卜的事情，所以今日称它为“甲骨卜辞”。自从清末在安阳出土以后，到近年考古学者大规模的发掘，已发见了十六万多片，可以希望整理出一部《商代史》来了。但这三千年前的东西，我们能看见，秦、汉间的人却不能看见。此后，记载的技术稍进，某月某日作什么事之外还能记及人的说话；那时正以冶金术的进步，大批制造青铜器，就把这些记载刻在青铜器上。因为铜器不易损坏，所以秦、汉间人还有得看见。陈涉起兵之后，鲁国的儒生抱了孔家的礼器去投他，这礼器就是前代的铜制用具。大概说来，乐器有钟、铙；食器有鼎、鬲、簋、簠；饮器有尊、彝、壶、罍、爵、觚；盥洗器有盘、匜。因为一切生活的仪式都属于礼的范围，而儒家是主张复古的，所以凡是古人日用的东西都可以叫做“礼器”。因为这些礼器中算钟和鼎为最大，所以后来就称研究这类东西的学问为

“钟鼎之学”；其文字为“钟鼎铭辞”，现在称为“金文”。这类东西，固然秦、汉间人也有得看见，但他们看见的反不及我们多。当汉武帝时，汾阴掘出了一个特大的鼎，没有字，大家惊为祥瑞，武帝就改元为元鼎。后来宣帝时，美阳又掘得了一鼎，官员们又说是祥瑞，劝皇帝重行元鼎的故事。有一位聪明的张敞，他是识得古文字的，起来驳道：“他们说得不对！这鼎的铭文是‘王命尸臣：“官此栒邑；赐尔旂、鸾、黼黻、琱戈。”尸臣拜手稽首曰：“敢对扬天子丕显休命！”’美阳是西周的王畿，可见这是周王把许多东西赐给这位大臣，大臣的子孙为要表扬先人所受的恩宠，刻在鼎上，藏在祖庙里的。这是旧藏的发见，不是祥瑞的天降！”他既说得这样清楚，宣帝也只得罢了。到宋代，这种古器积聚渐多，加以徽宗的提倡，钟鼎之学兴盛起来，把六百余件的器铭编成了好几部专书。到清代，以古文字学和古史学的发达，钟鼎学的研究更深刻，一件古物发见时就有许多人作考证。至于今日，我们所知道的有铭辞的古器约有三千件了。这种眼福，决不是秦、汉间人所能有的。我们用了这些材料，也可希望整理出一部《西周史》来。商代之后，记载的技术又较进步，这人和那人间可以用书信往来，长段的事情和说话也能联缀成篇。那时记载的器具是用漆写在竹木制的简上，一枝简大约写十余字至二十余字不等；用绳子或皮带把许多简穿起来，就成了“册”和“篇”。还有方块的木版，叫做“方”，可写一百字左右。西汉之世，简、方和帛是并用的。帛可以卷起来，就成了“卷”。

自甲骨而钟鼎，而竹木简，而帛，物质的便利程度愈增加，记载的东西也就愈多。生在后世的人们用得惯了，看得惯了，正如纨袴子弟不知稼穑之艰难，以为古人也是这样的，应当有很多的东西传下来，对于古书和古史的责望心就很重。要是像现在这样，肯去挖地，从许多地下遗物里整理出几部古代史来，当然再好不过。无奈他们想不出这种方法，他们只会把耳朵里听来的算做古史，甚至于把自己心里想出来的算做古史；再把这些听来的和想来的东西写在书本上，就承认为真的

古书。因此，古人虽没法把当时的事情留与后人，但后人却会给他们补上，而且补得很齐整。我们翻开《汉书·艺文志》来，古帝王和古名臣的著作不知有多少；只恐这些著作离开他们的真面目还不止十万八千里呢。

古代的学问都聚集在贵族那边，那时的知识分子都是贵族的寄生者。贵族信仰天，信仰鬼，常要祭祀，他们的手下就有了“巫、祝”。贵族要作祝文、策命、人事和天意的记载，他们的手下就有了“史”。贵族要在祭神和宴会的时候奏音乐，他们的手下就有了“师”。这些巫、祝、史、师之官，由于职业的需要和长期的工作，对于天文、地理、音律、政制、历史，当然知道得很多，渐渐地构成了有系统的学问。但一般民众呢，他们受着阶级的限制，没有享受这些文化的福分，所以他们也想不到有学问这一回事。由于时代的突变，孔子为了不得志于时，用私人名义讲学，收了一班弟子。他所讲的学虽甚平常，但因他是第一个把贵族那边的学问公开给民众，使得民众也能享受些高级的文化，所以他巍然居于中国学统之首，二千四百年来被公认为极伟大的人物。

在《论语》里，我们看孔子常引《诗》和《书》，又常称道礼和乐。《诗》和《书》是当时的两类书(为什么不说“两部”？因为当时的书用竹简编写，繁重得很，我们看作一篇，在那时已是一册；我们看作一部，在那时是一大堆。所以对于书籍的观念，我们可用部计而他们不能。他们只能说，这类的东西叫做《诗》，那类的东西叫做《书》而已)；礼和乐则不是书而是事。一件事情应当怎样办，是礼；一首诗应当怎样唱，是乐。所以《诗》是乐的本子，乐是《诗》的动作。这些《诗》本来就是乐师所管：有的是在宗庙里祭神时用的，叫做《颂》；有的是宴会宾客时用的，叫做《风》和《雅》。《风》、《雅》、《颂》的来源，有的是士大夫所作，有的是乐师所作，有的是民间的歌谣而为乐师所采取。这些诗应当是很多，但常用的只有三百篇左右。《书》呢，是史官所掌的记载，国君对臣子说的一段话，或臣

子对国君说的一段话，或战争时的一篇誓师词，或王室的一件大典礼，史官感觉其重要，记了出来，一事就成了一册书；再摘取数字，给它一个题目。用现在的话说来，这就是“公文”或“档案”。这类东西的分量比《诗》还多，但因竹木简容易朽蠹，不及《诗》的因歌唱而保存于人们的口边，所以传下来的也就寥寥无几，孔子当时不知实在见过了多少。他有一个很直爽的弟子，叫做仲由，曾质问他道：“何必读书然后为学!”可见他教导学生时是要他们多读书的。然而可怜，那时实在没有好多书可读，仅仅这三百篇的《诗》和若干残篇断简的《书》，能彀读出什么大道理来！所以他给予后世的影响，虽说传播古文化，其实极大部分是在他自己主张的实践伦理的“礼”上。

有一部周朝的占卜书，叫做《易》。它所以有这个名称，大约因为这种用蓍草的占卜法比较用甲骨为简易的缘故。这也算得一部古书，孔子或许在卜官处见到；但他不曾提起，说不定他重人而不重神，看破了占卜法的无聊，不愿表章，也是有的。又有一部鲁国的编年史书，叫做《春秋》；大约因为简册断烂，只存鲁隐公以下。这书，他一定见到，但《论语》中也不曾提起。后来的儒家把这两部书都收进去了。他们说：《春秋》是孔子作的；他所以作这部书，为的是要整顿纲常名教。他看天下太乱了，所以奋身而起，代行天子的职权，把一代的诸侯大夫加以进退黜陟：固然文字上没有写明，但字里行间都藏着他的褒贬的意思。《春秋》本是一部鲁国的史书，给他这样一修改，就成了他的政治哲学，而且是他为后世天子制定的一部法典了。因为他恐怕触动了当时有权有势的人们的怒气，妨碍了他的安全，所以只把这些意思口传给弟子们。因为弟子们口传得不同，所以后来写出时就成了几部不同的《春秋传》。他们又说《易》是孔子到晚年才研究的；因为天道精微，不易认识，所以他下了苦功去读，读得勤了，竟使穿着竹简的皮带断了三次。他为阐明《易》理，所以作了十篇《易传》；这些传是《易》的羽翼，所以又称为《易十翼》。孔子既对《易》和《春秋》自己动过手，对于《诗》和《书》当然也要动手。所以他们说：

《诗》本来有三千余篇，给他删掉了十分之九。《书》，删削更多了，本来有三千二百余篇，只存得一百篇。还有一部《仪礼》，讲的是冠、婚、丧、祭诸礼，一共十七篇，他们也说是孔子所作。照这班儒家的话讲来，孔子一生的学术事业，计删了《诗》和《书》，作了《春秋》和《仪礼》，还替《易》做了一部传。因为他有了这五种著作，所以就有了“五经”。乐，他虽没有著作，但也曾下过一番整理工夫，所以联带说起来，就成了“六经”。自从战国末年至于今日，这种观念在学术界中几乎不曾变过。

称孔子的书为“经”，以表示对于它的尊崇，这个意思向来没有疑问。但现在知道，经的原义是丝线。许多竹木简用丝线联贯起来，这叫做经；经乃是书籍的通名，并不含有后来所谓“天经地义”的观念。竹简有长短，官府用的长二尺四寸；“五经”等虽说是孔子的著作，究竟原本是官书，所以也是二尺四寸。私人所用则有长一尺二寸的，也有八寸的。还有一种六寸的木版，备随时的写记，正像我们的笔记簿，称之为“簿”，亦名为“专”，用假借字写来就成为“传”。它不像经的严整，所以后人就用来做经的补助读本或参考资料。他们说：孔子做了一部《春秋》，他有三个弟子记着他的意思，一代一代地传下，传到汉代，就成了三部《春秋传》。他删定了《尚书》，留下许多解释，传到汉代，就成了一部《尚书大传》。他删定了《诗》三百篇，传到汉代，有齐国的本子，有鲁国的本子，有燕人韩婴的本子，他们的讲法又各各不同，所以便有齐、鲁、韩三家的传。《礼》，有他的弟子卜商作的《丧服传》，又有七十二弟子的后学们作的一百余篇的《记》。《易》是文王和周公作的《经》，他自己做的《传》。所以“五经”是莫不有《传》的。

儒家最重孝道，而孔子弟子中以曾参的孝为最有名，所以不知何时何人作了一部《孝经》，说是孔子教给曾参的。《诗》本来只叫作《诗》，《书》本来只叫作《书》，称为《诗经》、《书经》是后来的事。惟独这《孝经》的“经”字是离不开“孝”字的，分明出在经的名

词已得了崇高的地位之后。因为这是一个小本子，容易念，而且受了君主的提倡，风行天下，所以汉人对于这部书非常信仰。东汉末，张角起义，有一个侍中向栩上奏书，说："国家不必兴兵讨伐，只消在黄河边上北向读《孝经》，'贼徒'自然会消灭的！"

还有一部书，记孔子和当时人及弟子们的说话，又有些他们的零碎事情，叫《论语》。这一部书大概是孔子的再传弟子编辑的，齐国和鲁国的本子也各不同，到汉代才并合为一。我们要看孔子的真相，这是第一等的原料，虽则里面已有了些窜改。《论语》这个名词也由竹简来。"論"字古但作"侖"，就是把竹简排比为一册的意思。

以上说的是五部经，这些经各有一部到几部的传，又有一部特造的《孝经》，一部记孔子言行的《论语》，虽说同是儒家的东西，性质是各别的；至于主要的东西仍是这五部经而已。到后来，尊孔子太过，把这些传都升做了经，于是有"十三经"的名词出现。（十三经的构成不是一次的事。战国以前只说《诗》、《书》、《礼》、《乐》，是四种。战国以下加上了《易》、《春秋》，是六种。汉人因为乐有谱而无经，把它去掉，为五种；加上《论语》、《孝经》，是七种。唐代分《仪礼》、《周礼》、《礼记》为三种，又分《春秋》的三种传为三种，合上《易》、《书》、《诗》，是九种。宋代就唐的九种，再加上《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》，是十三种。所以"十三经"这个集团是经历了五次的变迁才成功的。）

汉学的中心是经学，我们要了解汉学的地位，应当先明白所谓经也者是什么东西。可惜话长纸短，写不尽了！

第十一章

博　士　官

博士，现在是学位的名称，但在古代是个官名。这个官，战国时就有，其详细情形不得而知。秦始皇时，博士有七十人，他们的职务是“通古今”。当始皇三十三年(公元前二一四年)，北边夺了匈奴的河套，南边夺了南越的陆梁地，明年，他置酒咸阳宫庆贺，博士七十人上前献寿。仆射(博士之长)周青臣进颂词，说：“现在日月所照的地方没有不服皇帝的威灵的，又把诸侯之国改成了郡县，从此可免战争的祸患，这是上古以来所不曾有过的盛事！”始皇听了大高兴。这时候，忽然一个不识趣而又胆大的博士齐人淳于越起来说：“殷王和周王因为封建了子弟和功臣，所以才能有千余年的天下。现在皇帝的子弟就是匹夫，一旦碰到了权臣篡国，试问有什么人可以帮助皇室的？做事不以古人为师法，决不能长久。青臣当面谄谀，不是忠臣！”始皇把这个主张交臣子们去议，丞相李斯说：“今古的制度不同，原不是立意相反，乃是时势变了。我们所定的是万世的大业，那只懂得三代之事的淳于越哪能体会到这些新制度的意义！从前天下未统一时，君主所定的制度常常受私家之学的攻击；他们说的名为古事，其实是装饰出来的虚言。现在天下已统一了，而这种风气还没有改变，倘不严令禁止，那么下面的党派一结成，上面的威权就坠落了。我提议：史官所典藏的，凡不

是秦的史书，完全烧了。不是博士官所执掌的，私家所藏的《诗》、《书》百家之言，完全送地方官烧了。有敢聚会了人们讲《诗》、《书》的，处死刑。有敢引用了古事来反对今制的，全家处死刑。官吏知道了不举发，处同样的刑罚。令下了三十天还不烧的，髡钳了去筑长城。所存留的，以医药、卜筮、种树的书为限。想学法令的，就到官吏那边去学习。”始皇立刻批准了。这固是在主张统一思想的李斯执政之下所应有的事情，但其爆发点实由于“通古而不通今”的博士的“是古非今”，可算是淳于越闯下的大祸。但有奇怪的一点，史官所藏的史籍，除了秦的统统烧了，而《诗》、《书》和百家之言凡是博士官所执掌的都不烧：为什么还要留下这一点“是古非今”的根苗？大约这和官制有关系，除非把博士官取消，就得让他们去读点古书；只要他们不敢乱发不合时宜的议论，安心做个皇帝的装饰品，也就罢了。

那时的博士是掌《诗》、《书》和百家之言的，《诗》、《书》是古代传下来的经书，百家之言是战国时的各家学说。既经称为百家，当然很杂，所以里边有神仙家，也有术数家。当始皇三十六年（公元前二一一年），有陨星落在东郡，不知什么人在上边刻了“始皇帝死而地分”一句话，始皇听得，把石旁的居民都杀了，把星石也烧坏了，但心中还是闷闷不乐，于是叫博士们做《仙真人诗》；他游到哪里，就令乐人们在哪里歌唱。为什么叫作仙真人呢？因为始皇爱慕真人，自称“真人”，他听人唱这首诗，彷佛自己真做了仙真人而不死了。明年，他游罢会稽，沿海到琅邪，途中作了一梦，梦和海神交战。他把这梦询问占梦博士，博士说：“水神是不可见的，但他手下的大鱼鲛龙常常出来；若想除去这恶神，应该先去捕捉大鱼。”始皇就豫备下捕鱼的器具，自己挟了连珠箭候着，到之罘时，果然射杀一条大鱼。不幸这位博士的话不灵，仙真人诗又没有用，他上岸就病，不久死在路上。

汉元年（公元前二〇六年），高帝破了秦军，进至咸阳，许多将士争先恐后地到金帛财物的府库中去抢东西，萧何独到丞相和御史府里收取律令图书，带到军中。后来高帝所以能知道天下的险要、户口的多

少、民间的疾苦，就靠了这些图书。至于博士衙门里的古籍，这位从刀笔吏出身的当然注意不到了。过了月余，项羽来到，他杀了降王子婴，屠了咸阳人民，烧了秦的宫室，火焰经历三个月还没有消灭。在这种情势之下，博士官所藏的诗、书和百家之言必已没有存留。秦始皇烧民间书，项羽又烧博士书，这是八年间的两度书籍的浩劫。

书籍虽遭了两度浩劫，但读书的人原没有死完，所以秦博士叔孙通带了一百多个弟子归了汉，被他招到关中的又有鲁儒生三十三人，他们议定了汉家的各种制度。秦御史主柱下方书的张苍，明习天下图书计籍，归汉后做到丞相。最重要的，是鲁孔子庙堂里藏的孔子衣、冠、琴、车、书，世世相传，到汉二百余年不绝；诸儒又讲乡饮和大射的礼节在孔子冢上，这冢地大至一百亩。所以这两次的大焚烧，书籍固然受到极大的损失，但只要用心搜集，还不难积聚。只是楚、汉之间四方起兵，打了八年，其后抵抗匈奴，削平叛臣，费了好多力气，已没有余力顾到文化的建设。又秦始皇禁止私家藏书的法律，汉初还继续行用，到惠帝四年（公元前一九一年）方始废掉。当国的大臣周勃、灌婴之类都是武人出身，也不高兴提倡学问。自从战国末年的大震荡，直到汉室的安定，约有六七十年，在这时期中，文化的空气消沉了，研究的工作停顿了。无论哪种事情，只消数十年没有人提倡经营，就会烟销云散。试看八股文和试帖诗，自从停止科举以来，到今不过五十年，已经老年人不讲了，中年人不懂了，少年人简直不知道有这回事了；再过不了几年，连卖旧书的摊子上也会绝迹了。然而在科举未废之时，何等如火如荼，有哪一个读书人不尽力钻研的！“六经”，固然不至像八股文一样地仅作敲门砖，但经过这长期的停顿，懂得的人日少，存留的本子也大减，实在是一件必然的事实。这就是汉代的经学所以纷歧的主因。

文帝时，黄龙出现，应了公孙臣的豫言，文帝就任他为博士，和诸儒同草土德的制度。公孙臣是传阴阳家邹衍之说的，而作博士，可知当时犹承秦的遗风，百家之言也各立博士的。据说，文帝的博士有七

十余人，数目和始皇差不多；以他的崇尚黄、老，想来道家的博士必然不少。但古学以儒家为大宗，天下既渐承平，“六经”当然要提倡。《诗》和《书》是古人最多引用的，所以文帝也要立这二经的博士。那时讲《诗》的，鲁有申公，燕有韩婴，文帝就任他们为诗博士。《书》呢，全国几乎没有人读的。寻了好久，知道济南有个伏生，本来是秦的博士，专治尚书，现在年已九十多了，不能到京城里来。于是派了太常掌故晁错到他家里去受业；但是他那边的《书》也不多了，只传得二十余篇，所以春秋、战国时人称引的《书》语，到现在有好多不能在《书经》里找出。倘使伏生早几年死了，这《尚书》一经也就绝种了。不久，朝廷任命伏生的弟子欧阳生为书博士。到景帝时，又以辕固生为诗博士，董仲舒、胡毋生为春秋博士。辕固生为齐人，他讲的《诗经》和申公、韩婴都不相同，所以《鲁诗》、《韩诗》和《齐诗》就成了鼎足而立的三派。《春秋》，董和胡毋两家不曾听说有什么分别。

武帝建元元年，借着选举贤良方正的机会，崇儒学而黜百家。五年，他又置五经博士。从此以后，博士始专向儒家和经学方面走去，把始皇时的博士之业《诗》、《书》和“百家之言”分开了。这是一个急剧的转变，使得此后博士的执掌不为“通古今”而为“作经师”。换句话说，学术的道路从此限定只有经学一条了。这比之始皇的以高压手段统一思想还要厉害。二千余年来没有生气的学术思想就在这时行了奠基礼。武帝立的为什么叫做“五经博士”？只因文、景之世仅立了《诗》、《书》、《春秋》三种，还缺《礼》和《易》，所以他给补足了。博士之数本来是很多的，到这时，既把百家之言的博士取消，剩下来的就没有几个人。后来到了宣帝、元帝的时候，又加立了几家博士。当时只要我讲的经和你讲的两样，而你我所讲的都给人看作有理由，便可各立博士，都置弟子员。因为博士的官不算小(汉初时每年的俸禄四百石，其后增至比六百石；内迁可为奉常、侍中，外迁可为郡国守相、诸侯王太傅等职)，所以引得人眼红，常想标新立异，取得一个地位，以致经书愈讲愈乱。这又是汉代经学所以纷歧的一个主因。

博士本来可收弟子，例如叔孙通的手下就有一百多人。武帝时，博士减少，弟子员亦减少，只定五十个名额，叫太常就人民年十八以上、相貌端正的选择。读了一年，考一次，如能通一经，就可补文学掌故的缺，考得最高等的可以做郎中。其后昭帝时加至一百人，宣帝时又加至二百人。元帝好儒，特增至一千人。成帝时，有人说孔子是布衣，尚且养了三千个徒弟，现在国立的太学的弟子反而比孔子少，实在说不过去；于是听了他的话，又增至三千人。到东汉时，太学诸生竟至三万余人了。班固在《汉书·儒林传》赞里说得好："自从汉武帝立了五经博士，选弟子员，经过了一百多年，传业的愈盛，枝叶丛生，一部经书解说至百余万言，大师们的数目多至千余人。为什么会这样？只因这是一条禄利的门路！"呵，经学的兴盛靠了禄利的引诱，当时经学的性质原不异于明、清的八股，奉劝研究古学的人们，大可不必再做"汉人近古，其言必有所据"的好梦了！

第十二章

经学的今古文问题

武帝时，正值太平盛世，他很讲究藏书，宫庭里的藏书处有天禄阁、延阁、广内、秘室，宫庭外的有太史和博士的官署；又设置写书的官，抄写得很多。到成帝时，还嫌其不足，河平三年（公元前二六年），命谒者陈农四出搜访遗书，又命光禄大夫刘向校“六经”、传记、诸子、诗赋，步兵校尉任宏校兵书，太史令尹咸校数术（天文及占卜等）书，侍医李柱国校方技（医学）书。因为刘向是学问最博的人，所以每一部书校完，就由他列举其篇目，并撮其要点，写成一篇评论奏上去。这是对于古代学术的一种总结的工作，非常有价值的。不幸这位总编辑任职了二十年，没有做完，于绥和二年（公元前七年）死了。他的儿子刘歆也是一个学问很渊博、什么都懂得的人，且已久作襄校的事，所以哀帝很宠他，命他继续父业。他任了职，就总合群书，编成《七略》：（一）《辑略》（全书的通论），（二）《六艺略》（六经和传记），（三）《诸子略》，（四）《诗赋略》，（五）《兵书略》，（六）《术数略》，（七）《方技略》。这是中国第一部目录书。后来班固作《汉书·艺文志》，就以它为蓝本。现在我们所以能约略知道些古学与古籍的情形，这部书实在有很大的启示之功。

刘歆先前襄校的时候，曾发见一部古文字的《春秋左氏传》，读得

非常喜欢；他引了《传》文来解《经》，于是《左氏传》有了章句。他说：作这书的左丘明是亲见孔子的，他所爱的和所恨的完全和孔子一样，所以讲到《春秋》，这是最靠得住的一部《传》；不比公羊和穀梁，作者生在孔子的七十二弟子之后，所记的春秋宗旨是由传闻得来的。讲到这件事，我们第一要知道，所谓《春秋公羊传》一名和《春秋穀梁传》一书实在都很后起。孔子作《春秋》，他自己没有说过，第一个说的是孟子。在孟子时，不知《春秋》已有了《传》没有。但战国诸子以及汉人所引的《春秋》常是《公羊传》里的文字，可见这本《传》出来很早。景帝时所任的董仲舒和胡毋生两个春秋博士，也都是所谓公羊学的。在《公羊传》中，引了许多《春秋》先师之说，有鲁子、有沈子、有司马子等等，也曾两度引及公羊子，可见公羊子只是《春秋》的先师之一，并不是这部传的作者。不知何年始称它为《公羊传》。有了《公羊传》这个名称，于是联带有所谓《穀梁传》。"穀"和"公"是双声，"梁"和"羊"是叠韵；为什么这两个作《春秋传》的人都是复姓，而且差不多是同音的复姓，事情竟这样地巧呢？现在，我们既经明白了汉博士的地位和其势力，就可以知道这是当时学《春秋》的人看见别经分家而《春秋》不分，因此想自立门户，把原来的《春秋传》改称为《公羊传》，表示它只是一家之言而不是惟一的《春秋传》；再把自己的意思另写一部《春秋传》，别树一帜，影射了公羊的牌子而为《穀梁传》。这正和北京的剪刀店有了王麻子再有汪麻子，杭州的剪刀店有了张小全再有张小泉，是同样的道理。我们只要看《穀梁传》中极多灾异之说，其立博士在宣帝之末(甘露三年，公元前五一年)，就可知道它必是西汉中叶以后的作品。再说《左氏传》，却是一部真古书。司马迁作《史记》时很多根据它，他曾两次说"左丘失明，厥有《国语》"，可见这部书实在叫做《国语》。刘歆在皇室的图书馆中见到了《国语》，喜欢它讲的春秋时史事详细而有趣味，比较《公羊》和《穀梁》专从咬文嚼字推求孔子著作的意思的大不相同，立志替它表章一下，这原是学术界中应有的事，而且是极好的

事。但那时是经学的全盛时代，如说这是战国时的左丘明编的一部春秋时的分国史，大家不会来睬你；现在改说这是春秋时的左丘明为《春秋经》作的《传》，他作《传》时曾和孔子商量过，所以这部《传》是最得孔子的原意的，那么，它的地位岂止超过《穀梁》和《公羊》，简直和《春秋经》"分庭抗礼"了。然而《国语》的原本仅是叙事，如何可以改作《春秋》的《传》呢？因此，刘歆只得引了《传》文来解《经》，并为它加进许多经说了。所以《左传》是一部真材料的伪书，它的真名是《国语》，它的伪物是经说。它不解经，它的价值在《公羊传》上；它一解经，反成了《穀梁传》的后辈。至于现在的《国语》，那是刘歆的删削之余。《左传》能不能再和《国语》并家，这须看我们将来的努力如何了。（关于这问题，可读清刘逢禄的《左氏春秋考证》，康有为的《新学伪经考》，崔适的《春秋复始》和《史记探源》，今人张西堂的《穀梁真伪考》。）

刘歆既编成了一部《春秋左氏传》，后来又说寻出了一部《毛诗》、一部《逸礼》、一部《古文尚书》。到他代了父职，当了学术的重任，就请国家把这些都列入博士之官。哀帝叫他先和五经博士讨论一下，但许多博士全不赞成：有的不肯表示意见；有的说：《尚书》二十九篇已经完备了，用不着更立《古文尚书》；有的说：左丘明是不传《春秋》的，哪里会有《春秋左氏传》。他于是写了一封很长的信责备博士们，大意是："孔子为了他的道不行，所以修订'六经'；但经过了战国的打仗、暴秦的烧书，他的原本已经看不见了。汉兴之后，一切制度没有可根据的，幸而得到一个叔孙通规定了些礼仪。那时天下的书只有卜筮用的《周易》，没有别的。惠帝时虽说废了藏书的禁令，但大臣们也不曾把经书放在心上。文帝叫晁错到伏生那边去受《尚书》，因为这部书刚从墙壁里拆出来，有的朽折了，有的散乱了。到武帝时，然后邹、鲁、梁、赵之间很有些《诗》、《礼》、《春秋》的先师。在这时候，一个人的力量不能独管一部经；举《诗》来说罢，有专管《雅》的，有专管《颂》的，要几个人合起来方成为一部完全的

《诗经》。后来得了一篇《泰誓》，集合了许多博士才把它读出。那时汉兴已七八十年，离开全本的经远得很了。后来鲁共王要造自己的宫殿，把孔子的旧宅也围了进去，正在拆卸墙壁，忽然发见了许多古文字的书简；整理一过，知道其中有《礼》三十九篇、《书》十六篇(因为这《礼》是在博士的十七篇之外，所以称为《逸礼》；因为这《书》是用古文字写的，所以称为《古文尚书》。如倒过来称为《古文礼》和《逸书》，也是一样)。天汉(公元前一〇〇——九七年)之后，孔子的十二世孙孔安国献了上去，适值戾太子的巫蛊之难，没有施行。又《春秋左氏传》是左丘明所作，也是古文字的旧书，藏在秘府里。成帝命我们校书，得到这三种，来比较博士的本子(例如博士的二十九篇，《古文尚书》里也有)，有的经是脱了几片简了，有的传是编排错乱了。到民间去调查，也有和这几种相同的。既经找出了这种好东西，为什么不让立博士呢？以前所立的经和传，大都是相传的口说，现在已获得古人的真本了。难道你们宁可信口说而不信原本书吗？难道你们只信近代的经师而不信真的古人吗？你们只想守住一些残缺不完的东西，而没有从善服义的公心，这是我所深以为不合的!”这封信发出之后，许多儒者都怨恨他，几个大官对他攻击得尤其厉害。幸而哀帝帮助他，他没有吃眼前亏。他怕遭着意外的祸殃，请求外放，到河内等郡做了几年太守。

刘歆在秘府里找到几部古书，正和我们今日在敦煌千佛洞中找出许多唐人写本、在北京图书馆的乱书堆中找出几部内阁大库旧藏的宋版书一样，照现在想来，只该欣幸，哪有受怨恨攻击的道理。所以他会得如此，在汉儒大抵是出于嫉妒，怕古代的、详细的东西一立了博士，就把近代的、残缺的东西打倒了，把他们的饭碗摔碎了。至于我们对他下攻击，则因他不是客观的整理古书，而是主观的改编古书，使得许多材料真伪混杂，新旧错乱，他随意一动笔，害我们费了不知多少工夫才得纠正；而且没有原本对照，还不知道所纠正的恰当与否。他的作伪的痕迹是很显然的，例如他的信里所说的鲁共王坏孔子壁得古文经事，

《史记》里就没有；共王死在武帝初年，巫蛊之难作于武帝末年，经过了三十余年的长时期，以古文经的价值之大，加以武帝的喜欢表章六经，哪会在数十年中寂寂无声之理。又那位献书的孔安国已早死了，也捱不到巫蛊之难。他写的信尚会当面说谎，何况私下窜入书内的东西。他逢着的便宜，是汉人太没有历史知识，几位博士只会捧住了自己的破书硬反对，不会在历史里找了证据来质问，所以给他骗过了好多年中的好多人。

刘歆以为经书中什么都残缺，有待于古文真本的校补；博士们反对他，就以为什么经都已完全了。这是两方面的观念截然相反的一点。刘歆表章的几部书，都说是古人用了古文字书写的，所以称为古文经；对比了用汉代文字写的，自然那边应当称为“今文”了。所以今文一名是后起的，在没有古文经与它对立的时候是不会有的。从此以后，经学分为两派；今文家与古文家不但本子不同，即经文的解释和所说的古代制度也都不同。东汉时，许慎为了分别今古文的异同，特作了《五经异义》一书。在这书里，我们可以看出，经书的内容是给汉人有意播弄得这样纷歧了。

第十三章

通 经 致 用

现在，如有人拿了许多经书堆在我们的面前，问有什么用处，那么，我们可以干脆答道：用处不大。因为《诗经》里的诗已不能唱了；《易经》里的占卜是我们不信的；《礼经》和《礼记》中许多琐碎的礼节，看着也头痛；《春秋》中的褒贬予夺，完全为了维持统治阶级的尊严，决不是现代的伦理；《尚书》里记的说话，动不动叫着上帝和祖先，我们的理智也提不起这种信仰了。这种东西，实在只有一种用处，就是它的史料价值。汉以前的材料，存留到现在的太少了，除了甲骨文和钟鼎文之外，可见的只有这几部经书了。甲骨钟鼎的材料固然可靠，但都是零碎的，而几部经书则是较有系统的；把这较有系统的书本材料来联串无系统的地下实物，互相印证，于是我们可以希望写出一部比较真实的上古史(完全真实是不可能的)来，使得人们知道我国古代的民族和社会究竟怎样，我们的先民辛苦缔造传给我们的是些什么，这是它的惟一的用处。这用处的表章，也是我们所肩着的新时代的使命。

上面说的，只是现代的我们的话；如果把这番意思说给汉代人听，他们决不会了解。他们以为无论什么大道理都出在经书里，而且这种道理有永久性，所谓“天不变，道亦不变”，经是道的记载，所以也不变了。《易》学家说：易理是弥漫于天地之中的，万物的现象莫不从

易理里变化出来，一切人生日用的东西也莫不是圣人们看了《易》的卦象而造出来的。《春秋》家说：《春秋》的第一句就是“元年”，元是根原的意思，表示它存在于天地之前，作万物的根本，所以《春秋》之道是用了元的精深来正天的端兆，还用了天的端兆来正王的政事的（这话很不好懂，但经学的神妙就靠在这不好懂上）。照这样说，经书不成“天经地义”再成什么！经既成了天经地义，当然一切的用处都要从这里边搜寻出来了。

他们的应用方术，简单地举出几个例，就是所谓“以《春秋》决狱，以《禹贡》治河，以《三百五篇》（即《诗经》）当谏书”。

为什么“以《春秋》决狱”呢？因为《春秋传》里说孔子作《春秋》，褒这个、贬那个，都有他的理由；这些理由就是这人那人的功罪，也就是孔子定的法律。审官司时引用孔子手定的法律，这是何等地尊严而又漂亮。所以张汤做了廷尉（武帝元朔四年，公元前一二五年），他就聘请读《尚书》和《春秋》的博士弟子任廷尉的史，用古义来判决大狱。淮南王谋反的案子（元狩元年，公元前一二二年），武帝派董仲舒的弟子吕步舒去查办，他不等奏书的批准，就用《春秋》之义一一判定了罪名；武帝也不斥他专断。征和二年（公元前九一年），武帝听了江充的谗言，疑太子据用了巫术咒诅他早死；太子气不过，把江充杀了。一时长安扰乱，丞相发兵打他，他逃到湖县（汉京兆尹东部，在今河南阌乡县）自杀。这就是所谓“巫蛊之难”。但因太子逃在外边，很有谣传说他没有死的（正和明的建文帝一样）。昭帝始元五年（公元前八二年），有一个男子头戴黄帽，身穿黄衣，乘了黄犊车，车上插了黄旗子，投到宫门，自己说是武帝的太子。那时长安吏民听得太子隔了十二年回来了，惊奇得很，奔去看的有几万人。昭帝命令一班大臣验看，没有一个人敢说是或不是的。京兆尹隽不疑最后到，立刻吩咐随从的人把他捆起来。旁边大官们上前劝止，说：“这是不是前太子还没有定，你为什么这样卤莽呢？”隽不疑答道：“就是真的太子，诸君也何必怕！从前卫灵公的太子蒯聩得罪了他的父亲，出奔晋国。

后来灵公死时命他的孙儿辄（蒯聩的儿子）继位。晋国得悉了他的死讯，把蒯聩送回来；辄竟拒而不纳。《春秋》上说他做得很对，因为从了祖父的命令就该这样。前太子得罪武帝，逃在外边不死，到现在归来，依然是个罪人，应当法办，没有疑问！”廷尉审讯的结果，这位太子果然是冒充的，腰斩了。昭帝和大将军霍光听得，佩服他的能干，赞叹道：“一定要用了读经书的人做公卿大臣，才会这样明白大道理呢！”这件事固然做得不错，但《春秋》之学讲究“诛心”，实在也免不了流弊。例如《经》上写“许世子（即太子）止弑其君买”（昭十九年），《传》中说：许太子并不曾弑君；孔子所以这样写，只因依照礼法，父亲生病服药，该得由儿子先尝，以免中毒，现在许悼公服药时，这位太子没亲尝，他吃错了药死了，这就是太子的不尽子道，该负弑君的责任的。在这种苛刻的诛心论之下，不知害了多少无罪的人。倘使现在还保留得汉朝廷尉的档案，我们一定可以找出好多屈死鬼呢。《汉书·艺文志》上载着《公羊董仲舒治狱》十六篇，这是“以《春秋》治狱”的一部原理书，可惜现在看不到了。

禹治洪水是古代一件极大的故事；《禹贡》一篇就是记他治水的经过的，列在《尚书》的《虞夏书》中。固然这篇未必真是禹所作，却也不失为中国地理学史里第一篇大文字。在经书中，讲地理最有系统和最有真实性的，也推着它了。汉人治水，用了它作根据，在没有科学的地理学和河海工程的时候，也不失为一个办法。只是《禹贡》本书太简略了，只能使人知道些水道的大概，不能给人以治水的整个计划。黄河是最多决口的；武帝元光三年（公元前一三二年）在瓠子决了。过了二十余年（元封二年，公元前一〇九年），武帝封禅泰山回来，到决口地方，决心把它塞住，就令随从的官吏们各人背了柴薪填塞下去，工作的徒役有数万人，柴薪用完了用竹子；果然把决口填平。造一个宫在上面，称为宣防。他们又导河水北行，分为二渠，减杀它的怒势，算是恢复了禹的旧迹。但是，过了些时候，黄河又在馆陶决口，分为屯氏河，也入海。元帝永光五年（公元前三九年），黄河又决鸣犊口，屯

氏河也绝了。这些下流的变迁使得人们想起了《禹贡》里的“九河”。这九河不知道是整整的九条河呢，还是表示其数目之多呢；是长长的河流呢，还是黄河入海处的三角洲呢；要之，总是黄河下流分汊甚多，禹为了宣泄水势而分布着的。所以那时的人常想开浚九河，继续禹的功绩。可恨《禹贡》里只提了九河这个总名，没有说是哪些；费了他们好多的力量，只寻出徒骇、胡苏、鬲津三条河来。那时有一个博士许商，专治《尚书》，又懂得数学，被任为将作大匠，转为河堤都尉，研究了好多年的治河方法。到哀帝初年，因平当(先前也是博士)对于《禹贡》很有研究，使他接管河堤的事。他奏说：“禹的九河现在差不多都湮没了。按照经义治水，只有分泄和浚深的办法，没有用堤防来壅塞的。现在黄河下流的水道太不分明，应当寻觅开河的人才。”但是那时的学术久已定于一尊，读《禹贡》的人虽多，会开河的却没有，所以到了王莽的时候，黄河又大迁徙了一次。

昭帝去世(公元前七四年)，无子，霍光迎立昌邑王贺(武帝的孙儿)为皇帝。他在自己的王国里是荒淫惯了的，那时他的郎中龚遂曾谏他道：“大王曾读了《诗》三百五篇，人事应该通晓了，王道也该认识了。试问您所作所为，合于《诗》中的哪一篇？大王虽说做了王，恐怕您的品行连平民都不如呢！”及至他做了天子，霍光见他越弄越不像样，下个决心，把他废了；把他带来的一班臣子都送到监狱里去，好多人是杀了。只有龚遂和一二人曾经谏劝过他几次，得减死一等，罚作苦工。还有一个他的太傅王式，查无谏书。审判官责问道：“你为什么不谏？”答道：“先前我把《诗》三百五篇早晚教王。每当读到忠臣孝子的诗，没有一次不对王反覆几遍的。读到了危亡失道的诗时，又没有不流了泪来讲的。我已有了三百五篇作谏书了，所以没有写谏书。”审判官把这套话奏上去，他也得免于死罪。后来成帝时有一位匡衡，他是学《齐诗》的，上疏戒后妃道：“夫妇之际，是生生之始、万福之原，所以一定要婚姻之礼正了，然后天命可以保全。孔子编《诗》，为什么把《关雎》列在第一篇？只因后夫人的品行如果不合于

天地，就没法接续神灵的统绪。《诗》上说：‘窈窕淑女，君子好逑’，这是说女子的贞淑之德可以不改她的操守，情爱的刺戟又可以不表现于她的容貌，这样的又坚贞(淑)，又幽深(窈窕)，然后可以和至尊的皇帝相匹配。这真是人伦纲纪的第一项，教化的开端呵！……”诗是主于发抒情感的，情感与理智常常不容易得到平衡，所以这三百零五篇里有的愤怒，有的颓废，有的浪漫，本来不尽可作道德的规律看。就是第一篇《关雎》，原是一首单相思的情诗，何曾和后夫人配至尊发生关系。但那时的经学家要求“通经致用”着了迷，一定要用了道德的观点把全部书拉到一种训诫的目标之下，以便做他们的谏书的材料。所以他们对于理智的作品(像《雅》、《颂》里的赞美文王、武王)，就以为这是太平盛世的榜样，孔子选进去作鼓吹之用的；碰着了情感的作品(像《国风》里的数十篇情诗)，就曲解为“思贤才”，或径说为孔子特地留着做炯戒的。他们为要劝导君主，又把任何私人的喜怒哀乐之情都说成了君主的善恶的感应，以至人民只成了木偶。大家如去一读东汉初年卫宏作的《毛诗序》，就可知道一部活泼泼的《诗经》已如何被他生吞活剥地谏书化了。

讲到致用，最重大的莫过于政治；现在试举一个应用经学的例。宣帝神爵四年(公元前五八年)，匈奴人争夺单于的位子，国内大乱。许多人以为他们侵害中国已久，现在内乱了，正好趁这机会把他们灭了。大鸿胪萧望之独持异议，他说：“春秋时，晋国派士匄去打齐国，走到半路，听说齐灵公死了，士匄就带了兵回去。孔子很称赞他，因为敌国不幸遭了丧事，就表示同情，停止征伐，这是一种伟大的精神。前年握衍单于派人来请和亲，中国人知道不打仗了，很喜欢；现在他死于内乱，我们反而进兵征伐，这完全是一种幸灾乐祸的心理。不义之兵是不会有成功的。我们只该遣使吊问，救他们的灾难。”这种态度确实大方，所以宣帝依从了他，后来呼韩邪单于就自来归顺了。还举一个例。武帝平了南越，在现在的广东海南岛上立了儋耳和珠崖两郡。那边风俗强悍，受不惯汉官的干涉，隔了几年即起一次反抗，把

官长杀了。因为反抗的次数特别多，朝廷感觉派了很多的官员去管理也无谓，便把儋耳并入珠崖。元帝初元元年（公元前四八年），珠崖又反，当时很想多开些军队去攻打。待诏贾捐之建议，以为不必。元帝派人问他："你的意见在经义上有什么根据?"他道："尧、舜、禹是最大的圣人，然而他们的地方不过数千里，《尚书·禹贡》中载明了疆界。至于四方夷狄，来归化的他们固然受了，不归化的也不去勉强。秦始皇不学圣人的好样，专想开辟四境，弄得天下溃叛，他的基业也就一败涂地。珠崖是海中的一个岛，多毒草和蛇虫，那边又没有文化，本来不值得立郡县的。我的意见，以为凡不是戴冠束带和中国人相类的地方，凡不是《禹贡》所说到的和《春秋》所记着的，都可以把我们的政治机关裁掉。"元帝听了他，海南岛就不算当时中国的地方了。这件事的功罪却很难说。秦皇、汉武的辟地固然有些穷兵黩武的野心，然而倘使他们死守了黄河下游的文化区域，到今天中国或者已不是这个样子。那时汉人看作与天地相终始的经书中所记的道理，既然绝不主张向外发展，读者们受了这个暗示，自然要以《禹贡》的疆域为满足了。

上面叙述的改制、封禅、巡狩、郊祀以及灾异、祯祥诸说，无一不和通经致用有关系。固然有许多是经书里所没有的，但狡狯的经学家总会设法讲得它有，或者竟把假材料插入真书，算做确实的证据。

经书中的事实在古代都有所以发生的背景，要一一在后世复现，固然不会全无价值，但也决不会完全对，因为时代背景已变换了。自从汉人把"五经"看作天经地义，又把自己的意见和当代所需要的东西涂在上面，弄得今不今，古不古。要致用罢，却时常以今古不同，真假不明，逢到窒碍。说研究学问罢，学问的基础不建筑在求真上，先圣先师的权威又特别大，既不能跳出他们的圈子，如何可以有进步的希望。弄到底，经既不通，用又不达，大家所有的只是缴绕文句的技术和似是而非的智识而已。

第十四章

王莽的受禅

自从墨家倡导了尚贤之说，主张君位应为禅让制，托之于尧、舜，这学说一时很风行，连主张贵族政治的儒家也接受了。一种学说既经鼓吹了起来，当然有实行的。燕王哙时，以子之为相，他们君臣之间情投意合。燕王哙就把国事交给子之，叫他南面为王。子之做了三年的王，燕国大乱；齐王趁这机会进兵，打了一次大胜仗，几乎把燕国灭掉。这禅让制的第一次试验就很糟。

汉武帝穷兵黩武，用财无度，弄得天下骚乱。信五德说和三统说的人以为汉的气运已尽，该得换朝代。昭帝元凤三年(公元前七八年)，《春秋》学家睢弘借着泰山上的大石自立的奇迹，根据了董仲舒的受命说，劝昭帝禅位贤人。结果，尧、舜的牌子抵不过汉帝的实权，他以妖言惑众之罪伏诛了。到宣帝神爵二年(公元前六〇年)，司隶校尉盖宽饶又根据了韩氏《易传》，请宣帝学五帝的“官(公)天下”，不要像三王的“家(私)天下”。无奈禅让的事情，言之虽美，真要干时却无异“与虎谋皮”，所以他也得了大逆不道之罪，因不愿下狱而自刎了。人民对于汉室早已失掉了信仰，然而禅让之说既行不通，革命之事又起不来，于是陷在无可奈何的僵局之中，天天听经学家讲灾异，把汉帝攻击得体无完肤。甘忠可想出一个调停的方法，说汉的气运虽尽，但上

帝还许其再受命。哀帝初时信了他，改元改制，似乎有些新气象，不幸不到两个月又取消了。这样沈闷地度过了八十年，大家寻不到一条出路。

元帝的皇后，成帝的母亲，是王政君。王氏一门为了她的关系，经常把持最高的政权。这位王太后有一个侄子，名唤王莽，是礼学的专家。他的弟兄们都因门庭贵显，非常骄奢浮华，他却节俭恭敬，像一个穷读书人一样。永始元年(公元前一六年)，封为新都侯。他爵位愈尊，态度愈谦，名誉极好。哀帝去世，王太后任他为大司马，迎立九岁的中山王为皇帝，就是平帝。元始元年(公元元年)，他示意益州塞外的夷族，自称越裳氏，重译到汉廷献白雉一，黑雉二。为什么要自称越裳氏、献白雉呢？因为《尚书大传》里说：交趾的南面有一个越裳国，当周公摄政六年，制礼作乐，天下太平之后，他们骑了三匹象，带了几重的翻译员，到中国来献白雉。成王叫他们转送给周公。周公问道："你们为什么送给我们呢？"他们的使官说："这几年，我们国里不曾有过烈风和淫雨，许多老年人都觉得奇怪，他们说：'恐怕中国出了圣人了'，所以派我们来进贡的。"据汉代的经学家讲，武王死了之后，成王年纪幼小，周公保了这幼主，摄政七年，成了太平之世。王莽此日的地位正与周公相像，所以他要根据经传，重演这个历史上的佳话。越裳氏这样来了，王莽就是一个活现的周公了。周公托号于"周"，他也当托号于"汉"，所以王太后就赐他"安汉公"的称号。从此以后，各处不断地发现祥瑞，五年之中出了七百余件。武帝以后，汉家的国运被灾异说打得奄奄欲绝，到此时竟有大批的祥瑞出现，这真是全国人视听上的一个极大的转变，足以唤起他们的光明的希望的。可是以前的灾异说是汉受其殃，现在的祥瑞说却非汉得其利，因为鼓吹这一说的人本来只为自己打算呵！

王莽是礼家出身，所以要把所有的礼制都用他自己的意思改变过，使它成为极整齐的一大套。自从国家的宗庙、社稷、封国、车服、刑罚等制度，以及人民的养生、送死、嫁娶、奴婢、田宅、器械等品级，

他没有不改定的。这确是一代的大手笔，而他也更像那位“思兼三王以施四事”的周公了。

元始四年，王莽的女儿立为皇后。太保王舜等向太后奏道：“至德大贤的人，生当有大赏，死当为宗臣(配享太庙)，例如殷的阿衡伊尹，周的太宰周公。安汉公和他们一般，应当进位才是。”附和的八千余人上书也这样说。于是王太后摘取了“阿衡”和“太宰”的两字，赐王莽以“宰衡”的称号，表明他是合伊尹和周公为一人的；又加增了他多少新野的封地。他受了宰衡，辞了封地。因此一辞，又把古史上的佳话复演起来了。《史记》里讲：周文王为人太好，所以诸侯之间有不能解决的事情就请他去判断。有一次，虞国和芮国的人打官司，相持不下，同到文王那边去。他们一进了他的国境，只见种田的人让田界，走路的人让年长，自己心里惭愧起来，叹口气道：“想不到我们所争的就是周人所耻的。不要去罢，去真是丢脸呢!”他们彼此一让，这官司就完事了。因为古代曾有这件故事，所以王莽一辞了加封的地，就有蜀郡男子路建等撤消诉讼，自称惭怍而退。王舜等又赶紧上奏书，说安汉公至德感人，虽文王的却虞、芮之讼也不过如此了。

就在这一年，王莽奏起明堂、辟雍、灵台，为读书人筑一万间的宿舍，又作市常满仓，制度甚盛。群臣又上奏书请求道：“从前周公是文王之子，在公侯中占第一位，尚且经过了七年的长时间方把制度规定。明堂和辟雍诸制已经废了一千年，没有人能毂兴复的。现在安汉公起于民间，仅仅执政四年，功德已经这样的昭著。虽唐、虞和成周，也不能更好了。宰衡之位，应当列在诸侯王的上面才对!”这时，被欺骗的人们因王莽不受新野田而上书的，前后达四十八万七千人，都请加重赏赐安汉公。王莽苦苦辞谢，请待制礼作乐之事完了再说。但太后不许，她令群臣们议“九锡”的典礼。公卿、大夫、博士、议郎、列侯九百零二人根据《周官》和《礼记》等书议定了，王莽就领受绿韨、衮冕、鸾路、龙旂……许多尊贵的东西。

王莽这样一干，一时天下顿现升平的气象。他看西方的羌人还没

有表示，便派中郎将平宪等带了很多的金币，骗他们献地内属；这事果然成功。平宪等奏道：“羌人领袖良愿们一万二千人愿献鲜水海、允谷、盐池，把平地美草之区都让给汉人居住，自己搬往险阻的地方做我们的屏藩。我们问良愿们为什么要归顺，他们答道：‘太皇太后(王太后)圣明，安汉公又极仁爱，所以天下太平，五谷成熟，禾有不种自生的，茧有不蚕自成的，甘露从天降，醴泉从地出。四年以来，羌人太安乐了，知道这都由于朝廷德泽的涵育，所以很愿意归顺。’……”王莽接受了他们的请愿，就把羌地立了一个西海郡。接着，他又用了经义改定十二州的名称。

王莽的势力和声望高到了这等地步，他不做皇帝再做什么，所以汉的宗室泉陵侯刘庆上书，就直捷痛快地说：“《尚书》里，周成王因幼小称‘孺子’，那时周公代行天子的事。现在皇上年龄也小，安汉公应当照周公的办法，践天子之位以治天下。”刘庆既有这等提议，群臣自然应声说“对呀”！然而王莽行了天子事，将置平帝于何地呢？所以平帝就不得不于这年的十二月里夭亡了。在他病着未死时，王莽作了祝策，请命于泰畤，愿以身代。祝毕，把策藏在金縢的柜子里。他为什么要这样做？原来这件故事出在《尚书》的《金縢篇》中，当武王生病时，周公是曾经这样做过的。

平帝十四岁死。那时元帝的一系绝了；宣帝的曾孙有五十三人，玄孙有二十三人。经过王莽的卜相之后，只有玄孙中最幼的广戚侯子婴最吉利，所以他就嗣了位，称为“孺子婴”，只有二岁。就在这一个月里，前辉光谢嚣奏武功长孟通开井，掘出一块白石，上圆下方，有八个红字写在上面：“告安汉公莽为皇帝。”这奏书一发表，王舜等就请太后下诏，说：“皇帝方在襁褓之中，没有一个大贤人，天下是不能安定的。安汉公的德行和功业，和周公异世同风。现在井中发现的白石之文，我们想来所谓‘为皇帝’者，乃是摄行皇帝之事也，应令安汉公践天子之位，一依周公的故事！”从此王莽服了天子的韨冕，南面朝群臣，出入警备清道，人民对他自称“臣、妾”，一切和天子一样；祭天

地和祖宗时他自称“假皇帝”，人民称他为“摄皇帝”。

汉的宗室固有劝王莽行天子事的刘庆，但也有怕王莽移汉祚的刘崇。他在居摄元年(公元六年)起兵讨伐，不幸败了。过了一年，东郡太守翟义立了严乡侯刘信为天子，发檄到各郡各国，说王莽毒杀平帝，志在篡位；响应的有十余万人。这次声势浩大，所以王莽很害怕，日夜抱了孺子婴到郊庙里祈祷，又模仿《尚书》里的《大诰》而作了一篇新的《大诰》，布告天下。他为什么要模仿《大诰》呢？因为照那时的经师说，这篇文字是周公摄政时，他的弟弟管叔、蔡叔们不满意他，联合了纣子武庚打他，他作这篇以自明的。现在王莽碰到相同的困难了，所以完全脱调，作这最后一次的模仿。他的运气真好，翟义们又给打灭了。从此他的气焰更高，自以为得到天和人的帮助，真有做皇帝的资格。

居摄三年(公元八年)，又出了几件符瑞。其一，齐郡临淄县的一个亭长在一夜里得了几次梦，梦见一人向他说：“我是天公派下来的。天公叫我通知你，摄皇帝应做真皇帝。你如不信，试看我在这亭中开一口新井。”明天，亭长起来，亭中果然发现了一口新井，几乎有一百尺深。此外，还有巴郡的石牛、扶风的石文，都送到长安。王莽、王舜等去看，忽然狂风大起，对面不相见。等到风停，石前留着一幅铜符帛图，上面写着：“天告帝符，献者封侯。承天命，用神令。”于是王莽把这符瑞奏上太后，说道：“天命不可不畏。我请求对上帝、祖宗及太皇太后、孝平皇后说话都称‘假皇帝’；至于号令天下和天下上奏书都直称‘皇帝’，不加‘摄’字，藉以顺应天命。居摄三年，请改为初始元年。我总尽心竭力，教育孺子，使他将来可以和周成王一样地好。等他长成时，我再让位，如周公的故事。”

那时有一广汉郡人哀章，在长安读书，素来很没有品行。他看见王莽居摄，猜到他的心事，就豫先作了两个铜柜，柜子上面一个写“天帝行玺金匮图”，表示是上帝的命令；一个写“赤帝行玺邦传予黄帝金策书”，表示是五帝中的赤帝传授给黄帝的，这赤帝便是汉高帝。书

上说：王莽应当作真天子，太皇太后应当顺着天命。又把那时的大臣姓名写上，自己也挨了一个。他听得王莽把铜符帛图奏上去了，当天晚上，就自己穿了黄衣，把这两个柜子送到高帝的庙里。王莽得信，正中下怀，翌日前往，拜受这高帝的禅让。他下诏书道："我很徼幸，托于皇初祖考黄帝的后代、皇始祖考虞帝的苗裔、和太皇太后的亲属。现在皇天上帝既经付给我天下兆民，赤帝汉氏高皇帝的神灵又承了天命而传国给我，我敬畏天命，哪敢不受！即日登真天子位，定国号为新。正朔应改，服色应易，着以十二月朔癸酉为始建国元年正月朔，服色配土德尚黄，牺牲应白统尚白。"他又封孺子婴为定安公，给以百里之地。封策读完时，他亲执了这孩子的手，流泪道："从前周公摄政，终使成王复位。现在我竟迫于皇天的威命，不得如愿了!"他照了这符命设立官职，哀章就任为国将，封美新公，和国师嘉新公刘歆同列于上公之位。

从此以后，中国的历史上，凡是换朝代而出于同民族的，便没有不依照这个成例，行禅让的典礼的。所谓征诛，只供异民族的使用罢了。王莽固然不久失败，但这"心法"是长期传下去了，直到袁世凯的筹安会还是如此。

第十五章

汉的改德

我们读上一章时，应该觉得奇怪。汉高帝自以为是水德；其后经过了好多人的抗争才改为土德。武帝太初元年，宣布改制；他用了三统说定正朔，用了五德说定服色。因为汉是黑统，黑统建寅，故以正月为岁首；又因汉是土德，土德尚黄，故以黄为服色。这件事再清楚没有。现在王莽受禅，他在三统说中自居于白统，所以定十二月为岁首，牺牲的颜色用白；白统本上承黑统的，一点没有问题。但何以他在五德说中竟自居于土德，和汉的制度一样呢？又何以哀章作的铜柜上写"赤帝邦"，王莽的诏书里又称"赤帝汉氏高皇帝"，竟把汉朝说成了火德呢？依照邹衍的说法，后代是用了前代所不胜之德去克伐前代的，所以夏用木德而克黄帝的土德，秦用水德而克周的火德。汉就算是改为火德，继承它的也应是水德，何以王莽竟是土德呢？这事说来话长，请大家耐心听着。

王莽不是在诏书里说过吗？他是黄帝的后代，虞帝的苗裔。黄帝为土德，在这名号上就很清楚。虞帝为土德，《淮南子》里也曾提起。既有两代土德的祖先，他不当为土德吗？这是理由之一。历来的得天下有两条路：一是唐、虞的禅让，二是殷、周的征诛。邹衍之说主"五德相胜"，要后代去克伐前代，这对于以征诛得天下的殷、周固甚适

用，可是对于以禅让得天下的虞、夏有些不恰当。王莽是早豫备受汉的禅让的，他肯用相胜式的五德说吗？这是理由之二。只要记得这两个理由，这个问题就迎刃而解了。

王莽著有一部家谱，称为《自本》。上面说：黄帝的八世孙是虞舜。虞舜的后代妫满，周武王封为陈侯。妫满的十三世孙陈完，字敬仲，因国乱奔齐，齐桓公命他为卿。陈完的十一世孙田和，占有了齐国；过三世，称齐王。到王建时，给秦灭了。项羽起兵，封王建的孙儿田安为济北王。后来田安失国，齐人称为王家，他们就姓了王。田安的曾孙王贺，在武帝时做绣衣御史，逐捕魏郡群盗，全活甚多。他搬家到魏郡元城县住，那边的人很感激他，有一个老年人说："从前春秋时沙麓崩，晋国掌占卜的史官曾说：'阴为阳雄，土火相乘。过六百四十五年，此地该有圣女兴，大概是齐国的田氏吧？'现在王家正搬在沙麓，时候只差八十年了，想来将有圣女兴起来了。"这句话果然应在王政君的身上。王莽靠了这位圣女的力量，平步上青云，从新都侯直做到皇帝。晋史所说的阴为阳之雄，土与火相乘，这豫言应当实现了。王莽是土德的皇帝的子孙，当然继续其土德，而他所代的也自然是火德了。可是有一件难处，汉分明是土德，如何可以把这土德让与代汉的新而改居于火德呢？

我们所感到的困难，从汉人看来是不难的，因为他们有造伪的本领。他们说：王莽是舜后，汉高帝应是尧后；王莽受汉高帝之禅，正像舜受尧禅一样。这样讲来，王莽做皇帝一事就不是他的阴谋的成功而是前定的事实了。但如何可以把汉高帝说成尧后呢？

汉高帝起于平民，大刀阔斧，打出了天下。他不像王莽的出于世家，他没有什么家谱，他也不想造一本假家谱。所以司马迁生在武帝之世，替他作《本纪》，只能说"父曰太公，母曰刘媪"，他的祖父是谁，已经不知道了。其实，就是他的父母也何尝真知道！"太公"只是"老太爷"的意思，"刘媪"则是"刘老太太"，究竟高帝的父亲叫什么，他的母亲姓什么，连这一点最基本的史实也渺茫了。他起于平

民，可羞吗？不，不但不可羞，且很可夸。只要看司马迁说的“秦始皇怕诸侯起兵，不给人尺土之封，然而王迹起于闾巷之间，讨伐之功超过了三代，这不是书中所说的大圣人吗？这不是天意吗？如果不是大圣人，怎能受了天命做皇帝呢！”这句话的用意，是要使人知道高帝的起于平民正可表示其出于天意；他的身份越是微贱，所表示的天意就越明白。

但到了王莽之世，平民的汉高帝也不得不装做世家了。刘歆是改造《国语》为《左传》的人，他就淡淡地在《左传》里插入三段关于刘家上代的文字。把这三段文字综合起来，便是：陶唐氏后有一个刘累，会得养龙，夏王孔甲用了他管养龙的事，赐他为御龙氏。有一天，那条雌龙死了，他私下把它烹给夏王吃，吃得很好。后来夏王要他找出这条龙来，他心中害怕，逃走了。他们这一家，传到商代称为豕韦氏，传到周代称为唐杜氏。周宣王杀了杜伯，他的儿子隰叔奔晋。四世到士会，受封于范，为范氏。士会因事逃奔秦国，很受秦康公的宠用；晋人设法把他骗了回来。秦公很好，把他的家眷送回晋国；但还有一部分留在秦国，就改为刘氏。刘氏既是陶唐氏的子孙，那么，汉高帝为尧的后代这件事就可以确定了。他们又继续编下去，说道：战国时，刘氏从秦搬到魏；后来从魏往东，住在丰邑，为丰公；丰公就是高帝的祖父。

高帝是尧后，王莽是舜后，这个方式，他们已这样地布置妥贴了。至于王莽是土德，高帝是火德，这一说乃从五行相生说来的。五行相生的次序，是木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。王莽的天下是汉高帝传与他的，只有祥和，毫无克伐，所以该得用相生说而不用相胜说。王莽既为土德，这方式当然是“火生土”。因此，他们又替汉高帝造出一件火德的符瑞。他们说：高帝做平民的时候，有一夜喝醉了酒回家，经过一带洼子，叫一个从人在前边走。这前行的人忽然转身回来，报道：“有一条大蛇挡着路，走不过去了。”高帝斥道：“壮士走路，怕什么！”他一直向前，看见了这条大蛇，拔出剑来一砍，砍成

两段，走过去了。再走了数里，困倦了，躺在地上。后边来的人经过这死蛇的地方，见一个老婆子正在哭。问她哭的什么，她道："我的儿子给人杀了!"又问："你的儿子为什么给人杀了呢?"她道："我的儿子是白帝子，变了一条蛇挡着路；刚才给赤帝子砍死了!"这人以为她是乱说，要打她，忽然她不见了。他往前走，经过高帝睡的地方，高帝醒来，他一五一十地说给他听。高帝知道自己有天子的身份，大喜；手下的人听得了这件事，对他就愈加敬畏。——这件故事是由他们编了插入《史记》的。有了这一件故事，高帝之为火德也确定了。可是一手掩不尽天下目，到现在，我们要问：高帝既是火德，为什么他即位之后，要自居于水德，袭用秦的正朔和服色呢? 又为什么汉的德运，从文帝闹到武帝，经历了五十余年，而所争的只有水德和土德，却从没有人想出高帝斩蛇的故事，说汉应是火德呢? 这件故事是汉家的受命之符，立国的基础，如何竟"数典忘祖"了呢?

高帝以赤帝子斩白帝子，象征汉的灭秦。但秦为水德，这是千真万确的事情。水之色黑，为什么会变成白帝子? 原来这是依照他们得天下的方式而定的。因为王莽是土德，依相生说，禅让与他的应是火德(赤帝)；汉是火德，依相胜说，被他所征诛的应是金德(白帝)。所以这秦为金德之说仍是把王莽的土德作为出发点的(这是王莽等的初期之说，后来他们又不主张秦为金德了，见下章)。

王莽所以改汉为火德，其宗旨原在夺取汉的天下。哪知光武帝就利用了这一点，来做"光复旧物"的事业。光武帝名秀，是高帝的九世孙，在南阳做庄家人。王莽做了皇帝的第六年，他到长安读书，读的是《尚书》。地皇三年(公元二二年)，南阳闹饥荒，劫杀蜂起。有一个李通把图谶给他看，上面写着"刘氏复起，李氏为辅"，劝他起兵。打了三年，势力很大，他手下的将官劝他做皇帝。他正在迟疑之间，先前的长安同学强华从关中带了《赤伏符》来。符上写："刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主。"符上既分明说了刘秀当以火德为天子，于是群臣又奏道："现在上无天子，海内淆乱。受

命之符明白如此，亟须答谢上帝，以副人民的希望!”那时他们在鄗(今河北省隆尧县北)，就在鄗南千秋亭设了坛场，燔燎告天，即皇帝位。后来他到了洛阳，定都起庙，案图谶，推五运，就正了火德，色尚赤。那时人还讲起光武帝的两件故事：一是他降生时，有赤光照耀室中；一是他初起兵时，远望舍南火光冲天。他以火德王天下，无论在图谶上看，在符瑞上看，都是确定不疑的了。

后世的人称汉代为“炎汉”或“炎刘”，就是这样来的。

第十六章

古史系统的大整理

王莽把汉高帝说成了尧后和火德，就满意了吗？不，他还有未完的工作。一来呢，他的两个顶有名的祖先，是黄帝和虞舜；虞舜受尧禅即为新莽受汉禅的张本固然安排好了，黄帝和前一代又如何可以与新和汉发生关系呢？这一点却还没有说明白。二来呢，他是一个主张比较彻底的人，所以一不做，二不休，索性准备把全部古史在他手里重新整理一过。我们讲到这一个问题，首须明白，那时人的历史观念和我们不同。我们知道，社会是时时在变动发展的，历史是决不会复现的。而他们则正和我们反对，以为如果不会复现便不成其为历史。他们觉得历史是走马灯，来了又去，去了又来。五德说主张五个德循环，三统说主张三个统循环，就是这个观念的具体表现。王莽处处模仿周公，宛然周公再生，也是这个观念的具体表现。

邹衍当初创五德终始说时，只从黄帝说起，黄帝之后就是夏，夏后是商，商后是周。虽说“周而复始”，其实连第一次的循环还不曾周遍。所以然之故，大约黄帝是当时传说中的第一个天子，至于尧、舜们则是属于黄帝的一个朝代的。其后古史系统愈说愈长，黄帝之前有神农，神农之前有伏羲，拿他们并在黄帝的一个朝代里似乎不妥当。因此，五德说就有伸展的需要。在董仲舒的书里，有三王，有

五帝，有九皇。什么叫九皇？就是从当代往上数，数到的第九代。最近的三代叫做“王”，稍远的五代叫做“帝”，最远的一代叫做“皇”，时代愈远，称号愈尊。所以他以为夏、商、周的君主称王，乃是周人之说；从汉人说来，商和周还是王，夏便是帝了。他举了一个周代的例，说：舜本是王，但从周人看他，已经超过了三王，该称帝了；轩辕是周的前八代，为五帝之首，所以称为黄帝；神农本来是五帝，现在列在第九代，该为九皇了。周人既能上溯到九代，秦自能上溯到十代，汉也当然可以上溯到十一代。这比了邹衍所说的就伸长了一倍。

既有比邹衍之说伸长的代系，而且五行相胜说之外另有一种五行相生说，于是他们要创造一个新系统时，就可根据了这两点，重排五德终始表了。他们说，《易传》里有一句“帝出乎《震》”，《震》是东方之卦，东方于五行属木，可见帝王是应从木德开头的。最古的帝王是伏羲，所以伏羲应是木德。从此以母传子，以子承母，代代相生，五行之运周而复始。这便是第二种的五德终始说。它虽和邹衍之说同名，而且这思想也由邹衍来，但帝王的代系和继承的方式都和前者不同，也可算得古史界的一度革命。

我们从周、秦诸子和《史记》里看，知道黄帝之前为神农氏。神农氏传了十七世，衰了。那时称雄的有炎帝，有黄帝，有蚩尤。黄帝先起兵和炎帝战于阪泉之野，后来又和蚩尤战于涿鹿之野，都胜利了，于是诸侯尊黄帝为天子。这种记载固然未必可靠，但炎帝和黄帝是神农氏末世的两个对立的雄豪，这意义是很显明的。《封禅书》中载的管仲论封禅的一段话，也说“神农封泰山，禅云云。炎帝封泰山，禅云云。黄帝封泰山，禅亭亭”，可见炎帝是在神农和黄帝之外的一个帝王。但是他们依据了“木生火，火生土”的原则，定伏羲为木德，黄帝为土德，则夹在中间的神农当为火德；神农是种田的，田应属土，生出来的禾稼应属木，如何可以算作火德呢？他们说：不妨，只消把炎帝和神农拍合为一个人就得了！于是这位古帝称为“炎

帝神农氏”，他的火德的意义在名号上已经表现了出来。

他们定汉高帝的祖先为尧，尧是火德。依据“木生火”的原则，尧的上一代帝喾自然是木德。又依据“水生木”的原则，帝喾的上一代颛顼自然是水德。但是颛顼的上一代就是黄帝了，黄帝的土德是不能改变的，依据“土生金，金生水”的原则，黄帝既不能用了自己的土德下生颛顼的水德，颛顼也不能用了自己的水德上承黄帝的土德，这事怎么办呢？他们说：不妨，补上一代金德的帝王就是了！他们看古时东方有两个雄长，一个是太皞，一个是少皞(皞，亦作昊)，就请少皞填了这个空缺，更加以“金天氏”的副名，使得他的金德可以从名号上直接表现出来。从此古史系统换了一个样子，黄帝之后是少皞，少皞之后是颛顼了。还有一个太皞，他们安置在伏羲氏的头上，称为“太皞伏羲氏”，和“炎帝神农氏”的拼凑而成的复名正相对。

有一篇书，称为《五帝德》，是司马迁作《五帝本纪》的蓝本。书里说：“黄帝，少典之子也，曰轩辕。……颛顼，黄帝之孙，昌意之子也，曰高阳。……帝喾，玄嚣之孙，蟜极之子也，曰高辛……。”他们就依据了这个记载，称黄帝为“黄帝轩辕氏”，颛顼为“颛顼高阳氏”，帝喾为“帝喾高辛氏”，使得“太皞伏羲氏”、“炎帝神农氏”、“少皞金天氏”等新造的称号得到了固有名词作陪客，可以减少生硬和杂凑的感觉。再有尧和舜，是向来称为陶唐氏和有虞氏的，也就称为“帝尧陶唐氏”和“帝舜有虞氏”。经过这样的整理，在形式上是整齐极了。

秦为水德，是始皇按照了邹衍的五德终始说而明白宣布的。但到这时，汉的火德为周的木德所生，紧紧的承接，秦已没有地位了，如何可以解释始皇的改制呢？他们说：不妨，秦以水德介于周、汉的木火之间，失了它的五行的次序，所以享国不永，只得列为“闰统”。唉，假使这相生式的五德说早已有了，秦始皇还哪里会自己甘心居于闰统呢！他们觉得木火之间但有一个秦，没有复现的形式，便不成其为走马灯式的历史，所以说：伏羲木和神农火之间有共工氏；帝喾木

和帝尧火之间有帝挚；周木和汉火之间有秦：见得五德之运运转到了这个地方时便非有一个闰统不可。

他们各方面都布置好了，于是写定“全史五德终始表”如下：

木	1 太皞伏羲氏	6 帝喾高辛氏	11 周
闰水	共工	帝挚	秦
火	2 炎帝神农氏	7 帝尧陶唐氏	12 汉
土	3 黄帝轩辕氏	8 帝舜有虞氏	13 新
金	4 少皞金天氏	9 伯禹夏后氏	
水	5 颛顼高阳氏	10 商	

邹衍的五德说还没有转完一回，哪里知道过了二百数十年就会转到第三回！邹衍本说禹为木德，其符瑞是“天先见草木秋冬不杀”，到这时禹就成了金德，是白帝之子了。邹衍本说汤为金德，其符瑞是“天先见金刃生于水”，到这时他也变了水德而为黑帝之子了。邹衍又说文王时“赤乌衔丹书，集于周社”，表明他是火德，但到这时他又成了木德，赤雀衔到的丹书上的文字是“姬昌，苍帝子”了。为什么要这样变？原来它的中心是建筑于

火　　炎帝——帝尧——汉高帝

土　　黄帝——帝舜——王莽

上的。这个中心绝对不能变，所以中心以外的一切就不得不抛去了各个的本来面目而迁就它了。

王莽既在学说里先有此规定，因此，他做了皇帝之后，就下诏道：“帝王之道是相通的，盛德之后是应当百世享祀的。黄帝、帝少皞、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜、帝夏禹等都有圣德，应当寻访他们的后代，奉守其祀典。”他于是封姚恂为初睦侯，奉黄帝后；梁护为修远伯，奉少皞后；皇孙功隆公王千，奉帝喾后；刘歆(不是那个做国师的)为祁烈伯，奉颛顼后；刘叠为伊休侯，奉尧后；妫昌为始睦侯，奉舜后。又封夏后姒丰为章功侯，殷后孔弘为章昭侯，都位为“恪”；周后姬党为章平公，和先封的汉后定安公刘婴，都位为“宾”。这样，新造

的古史系统就和实际的政治发生了密切的关系，靠了这关系而后这个杜撰的系统就获得了保证人了。

到后来，王莽在政治上固然失败，但这个杜撰的古史系统却已立于不败之地。我们试翻开近三百年来一般人认为正统史书的《纲鉴易知录》，上面便写着“太昊伏羲氏以木德王”，“炎帝神农氏以火德王”，“黄帝有熊氏以土德王”，“少昊金天氏以金德王”，“帝喾高辛氏以木德王”，“帝尧陶唐氏以火德王”，“帝舜有虞氏以土德王”，“大禹以金德王”。这些话谁敢不奉为典则？谁会想到这是王莽的骗局的遗留？

这古史系统的改造，把人们欺骗了近二千年。一班有学识的人固然也感觉其离奇，但至多只有不提而已，总想不出它是怎样来的。自从清末提出了“今古文问题”，知道应把古文的著作和今文的著作分别着读，比较之下，才发见这是古文家摆布的迷魂阵。康有为作《新学伪经考》，指出了黄帝、颛顼之间本来没有少皞这一代；崔适作《史记探源》，指出了王莽所以这样排列的意思是要证明新之当受汉禅正如舜之当受尧禅：这一个大黑幕方得揭开。至于帮助王莽摆下这迷魂阵的，他们以为是刘歆；我也以为大致不错。一来呢，刘歆是编辑《左传》的人，《左传》既说刘为尧后，又偷偷地把少皞插入黄帝和颛顼之间，又露出金天氏一名，隐隐与少皞联起，而这些说话显然与其他的古籍矛盾，足以证明其出于编辑人的窜乱。二来呢，班固作《汉书·律历志》，自己说明根据的是刘歆之言，而《志》中引的《世经》就是这个新造的古史系统的娘家。清代的今文家自己的建设固然不足取，但其对于古文家的骗局的破坏工作实是非常的精当，为讲汉代学术思想史的人所不该不取材的。

第十七章

经古文学的建立

刘歆在哀帝时要立四种古文经传，碰了博士们一个大钉子，他忍气吞声，出来做了几任外官。但他的幸运终于到了。他少年时任黄门郎，恰好那时王莽也是一个黄门郎，两人都很博学，意气十分相投。自从平帝元年，王莽当了权，他就回到朝内，任右曹太中大夫，又任羲和、京兆尹。元始四年，王莽奏起明堂和辟雍等，规复古代的建筑，就是由刘歆主办的。因他有功，封为红休侯。又使他典儒林史卜之官，考定律历。这时候，刘歆已成为文化事业的中心人物，他可以用了自己的理想构成一个文化的系统了。于是《左氏春秋》、《古文尚书》、《逸礼》、《毛诗》都立于学官。向来反对他的博士们只得忍气吞声地领受他的报复。

他立了这四种古文经传，还不以为满足，索性更掀起一个大规模的学术运动。“六经”里面的《乐》，本来是有谱而无经的，他也找出了《乐经》而立于学官。又增加博士员，每经五人，“六经”共三十人；每一博士领三百六十个弟子，总共有一万零八百个博士弟子。他还以为不足，奏请征求天下异能之士，凡是通一经、教授十一人以上，和懂得《逸礼》、《古书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图谶、历算、钟律、《月令》、兵法、小学、《史篇》、医术、《本草》的，地

方官就替他备了车马，送到京城里来。在元始四、五年间(公元四——五年)到的数千人，都令在未央宫的廷中讨论记录，要他们改正前人的乖谬，统一各种的异说。这件事情，手段非常毒辣，既把古文学的种子散播到民间，又令今文学增加许多敌人，凡是古文学家眼光中感到的“乖谬”和“异说”都被打倒了。这是用了利禄的引诱来统一学术思想的办法，实在还是武帝立“五经”博士的老手段。

当时这一班人，现在已经不可考了，只知道那时通知钟律的有一百多人，他们的议决案是羲和刘歆领衔奏上去的。又知道那时说文字的有一百多人，其中以沛人爰礼的学问为最高，就任他为小学元士。黄门侍郎扬雄采取他们的讨论的结果，编成了一部《训纂篇》。汉代通行的文字，据《仓颉篇》只有三千三百字；现在《训纂篇》就有五千三百字了。到居摄时(公元六——八年)，大司空甄丰又奉命校文书，给他改定的古文字也不少。那时有六种书法：一是“古文”，说是孔家壁中书的遗文；二是“奇字”，是古文的变体；三是“篆书”，就是小篆；四是“左书”，是秦的徒隶们写的简笔字；五是“缪篆”，是用来刻印的；六是“鸟虫书”，是用来写旗帜的。有了这个分别，于是今文经归入了“左书”，地位远在古文经之下了。这是文字学的一回大整理。他们用了这手段奠定了经古文学的基础。从此以后，文字愈多，东汉时班固作的《续训纂篇》就有六千一百多字，许慎的《说文解字》就有九千三百多字了。

我们知道，这些古文奇字有的是他们杂凑起来的，有的是完全杜撰的，也有从古器物上钞写来的。但他们决不承认是零碎集成，屡次声明为整个的材料。他们说：壁中书是鲁恭王毁坏孔子宅时得到的，其中有《礼记》、《尚书》、《春秋》、《论语》、《孝经》。(诸位应记得，哀帝时刘歆责备博士的信上说孔壁里出来的东西只有《礼》和《书》，而今又添出了三种了!)还有汉初丞相张苍也献上古文的《春秋左氏传》。他们说：这种文字或是孔子手写，或是孔子同时人所写，所以古文经是最可靠的，它确为孔子的真传。我们翻开《汉书·艺文

志》来，哪一种经书不是今古文并列，这可见他们建立古文学的工作是怎样的急进呵。所以，今文学是由春秋、战国以来五百年间渐渐构成的；古文学则是刘歆一手包办，在十余年间一齐出来的。我们说刘歆作伪，人家听了往往以为言之过甚，说他一个人的精力如何造得了许多。须知他一个人的精力固然有限，但他借着帝王的权势，收得三十个博士，一万零八百个弟子员，数千个奇材异能之士，漫说十几部书，就是几百部书也未始做不出呢！刘歆何须亲手做，只消他发凡起例，便自有人承应工作。这承应的工作虽成于他人之手，难道他就可不负造意的责任吗？

钱玄同说："古文经对于今文经的态度是这样：'我的篇章比你的多；我的字句比你的准；我的解释比你的古；我有你所没有的书，而你所有的我却一概都有。'因为他是这样的态度，所以就上了今文家一点小当。今文经中汉朝人伪造的文章，古文经也居然有了，如《易》之《说卦》以下三篇和《书》之《太誓》皆是。古文经据说非得自孔壁，即发自中秘，或献自民间，总之皆所谓'先秦旧书'也。先秦人用'古文'写的书中居然有汉朝人伪造的篇章，这不是作伪的显证吗？"

他们不但要造伪经，而且要造伪经的传授系统。例如《毛诗》，本来没有什么传授可说的，但他们也会想出一个很长的系统来(他们自己的记载是失传了；依据唐人书上写的是孔子传子夏，子夏传曾申，曾申传李克，李克传孟仲子，孟仲子传根牟子，根牟子传荀卿，荀卿传毛公，毛公做河间献王的博士；从此传下来，直到王莽时)。他们说：《诗经》该有三百十一篇，但今文经只有三百零五篇是不全的，他们失去的六篇是《小雅》里的《南陔》、《白华》、《华黍》、《由庚》、《崇丘》、《由仪》。这句话就露出破绽来了。钱玄同说："汉初传《诗》，即分鲁、齐、韩三家，这三家各自传授，并非同出一源，何以申培、辕固、韩婴三位老先生都把这六篇诗忘了，又都把其他的三百零五篇记住了？天下竟有这样的巧事，岂非大奇！更奇的是：古文之《毛诗》，这六篇的篇名虽然幸被保存了，偏偏它们的词句也亡缺了！今文

《诗》据说是靠讽诵而传下来的，三位老先生既同样的背不出这六篇，而古文《诗》据说是从子夏一代一代传到大毛公，作《故训传》，被河间献王所赏识，立博士，则早已著于竹帛了，偏偏也是缺了这六篇，偏偏和今文三家同样的缺了这六篇。这种奇迹，居然能使自来的经学家深信不疑，刘歆的魔力真是不小哇!"

王莽自从辅了平帝之后，处处模仿周公，所以那时就有《周官》一书出现，说是周公作的，供给王莽许多模仿的资料。当居摄三年，王莽的母亲功显君死了，太后诏议他的服制，羲和刘歆和博士等奏道："摄皇帝要使汉朝和唐、虞、三代同样的兴盛，所以开秘府，会群儒，制礼作乐，以成天功。他圣心周至，有独见之明；又发见《周礼》一书，可供损益古代礼制的参考。现在功显君薨了，摄皇帝承皇天之命，奉汉大宗之后，不得顾私亲。《周礼》里说，'王为诸侯缌缞'。应请用这天子吊诸侯之服，以应合圣制。"在这段话里，已亲切地告知我们，《周官》(即《周礼》)这部书是王莽发见的。在这样崇拜周公的高潮之下，在周公的偶像这样支配现实政治的时候，恰巧发见了这一部书以供他制礼作乐时的参考，这部书的来历不是很可疑吗?因为有了这个参考，所以《周官》里"兆五帝于四郊"，他就建郊宫；《周官》里"辨庙祧之昭穆"，他就定祧庙；《周官》里有"九命作伯"，他就受九锡；《周官》里有"嘉量"，他就制嘉量；《周官》里说"羞用百有二十品"，他就吃一百二十样的饭菜；《周官》里有"六宫"和"九嫔、世妇、女御"一班妃妾，他就于皇后之外列"和、嫔、美、御"之位：三个和人位视三公，九个嫔人位视九卿，二十七个美人位视大夫，八十一个御人位视元士：一共纳了一百二十个女子，比较古代的天子超过了十倍。

在其余的古文经传里也多寻得出帮助王莽做成皇帝的痕迹。例如《春秋》隐公元年只写"元年春王正月"，不写"公即位"，《春秋》家推求孔子所以不写的缘故，说隐公本有让国于弟桓公之意，故孔子以不写他即位来表显他的志愿。不过这仅是隐公的志愿而已，至于鲁公

之位终究是他实任的。《左传》却说“不书‘即位’，摄也”，这样说来，隐公就不是实任的君而是用了臣的资格来摄行君事了。这对于王莽的做摄皇帝是怎样地给予他一种有力的根据呵！又刘歆所表章的《古文尚书》里有一篇《嘉禾》，其中的一段是“周公奉鬯立于阼阶，延登，赞曰：‘假王莅政，勤和天下’”，这是不是王莽做“假皇帝”的一个很好的先例？天下竟有这样的巧事，后世的人要什么就可以在古书里找出什么来！

古代的历史，古代的书籍，都为供给他们的需要而弄乱了。无数的知识分子，也都受了他们的麻醉了。光武帝虽说“光复旧物”，但在文化上，他已经认不清谁是旧的，谁是新的。而且他以《赤伏符》受命，固已根本接受了王莽的学说。所以中元元年(公元五六年)，他就依照王莽的制度，筑起明堂、辟雍、灵台来。明帝继续了他的事业，坐明堂而朝列侯，升灵台以望云气，又临幸辟雍，亲袒割肉，行养老之礼；飨射礼毕，他正坐讲经，诸儒执经问难于前，数万个冠带齐整的绅士们环绕桥门，静静地听着(北京的国子监就是汉的辟雍遗制，可以到那边去想像那时的情形)。因为汉的火德只有用了王莽的历史系统才能说明，而这个系统，除了图谶之外，在古书中只有《左传》是寻得到证据的，所以《左传》被重视了。当光武帝时，就想立《左传》的博士，有一个老博士范升竭力反对，说道：“《左传》不祖孔子而出于左丘明，又没有相传的师徒，又不是先帝所立的，为什么要立博士呢!”他和几个古文学者辨难了好久，又提出《左传》的不合处十四条奏上去。光武帝不听他的话，立了；后来又因许多人的反对，废了。到章帝初年，令贾逵自选二十个高才生，把《左传》教他们。八年(公元八三年)，又诏诸儒各选高才生受《左传》、《毛诗》、《古文尚书》等古文家的经典，又任贾逵的弟子为郎官，学者都欣欣地向慕。既有许多的高才生替它宣传，它在学术上就取得了新的生命，渐渐地成为《春秋》之学的正统，把原来惟一的《春秋传》(《公羊》)挤出去了。

东汉一代，博士共十四人，都是今文经之学。在表面上看，似乎

是今文学的胜利；然而这胜利只有在表面上而已。所以然之故，古文视今文为后出，经过了一次整理，当然比今文进步；况且《左传》的记事何等详细，《周官》的典制何等绵密，今文经里哪里找得出来。因此，东汉时几个最有名的学者，如贾逵、服虔、马融、郑玄，都是古文家，或是兼通今古文的。到了魏、晋之后，五胡内迁，中原士大夫忙着南渡，今古文的经典和汉人的经说散失很多，今古文的界限就记不起了。到唐初作《五经正义》：《易》用晋王弼《注》，《书》用晋梅赜所献的伪《古文尚书》(刘歆的《古文尚书》已是假，这乃是假中之假)和伪孔安国《传》，《诗》用毛《传》和郑玄《笺》，《礼记》用郑玄《注》，《左传》用晋杜预《注》。后又加上《周礼》和《仪礼》的《义疏》，都用的郑玄《注》。郑玄所以在经学界中握有绝大权威，就为这七部正统的经典的注释，他一个人占据了四部之多。但他是兼修今古文的，常用古学说去改今学说，又用今学说去改古学说，所以后人骂他为搅乱家法的罪魁。这几种经典里，纯粹是古文学的，有《周礼》和《左传》的本身和《诗经》的毛《传》。虽然古文学还没有把经学界统一，但比了湮没了的今文学究竟占了绝大的优势，刘歆的势力赖此维持到清末。自从清代中叶(嘉庆十年，公元一八〇五年)刘逢禄作了《左氏春秋考证》，他的地位才开始摇动；到清代末叶(光绪十七年，公元一八九一年)康有为作了《新学伪经考》，他方受了致命伤而倒坏了。刘歆为什么要造伪书伪史，这是汉代史中的问题。他造的伪书伪史在古书古史里发生怎样的影响，这是文籍考订学中的问题，也可说是上古史中的问题。所以现在我们的使命，就是要向他清算这一千九百余年来的搅乱古书和古史的总帐。

第十八章

祀典的改定和月令的实行

我们翻开古书来看，觉得秦以前的国家宗教是很简单的。最大的祭礼是郊，一年一次，祭的是天，也把天子的最有功德的祖先去配享。例如周人，他们的始祖是后稷，后稷在农事上是有大功劳的，所以他们在郊祭时便以后稷配天，连带祈求年谷的丰登。其次是社，这仿佛像现在的城隍庙和土地堂一样，无论大都小邑，都有社庙；上自天子，下至庶民，都有他的社。他们不但在那边祭后土之神，就是碰见大水、大火等灾难，或是日食等灾难的豫示，都要击鼓杀牲而祭。逢到打仗，出兵和班师时都须祭社；献俘也在那边。因为那边成了军事机关，所以即在太平的时候也要借着社祭陈列军器，好像开国防博览会似的；齐国的社尤其有名。社既是代表国土，又作国防的中心，再加上了民食的稷，国家的意义已完全，所以“社稷”二字就成了国家的代名词。郊社之外，又有宗庙，是祭祖先的；又有旅和望，是祭国内的名山大川的。寥寥落落，只有这几种。要拿阴阳五行之说来分配，至多把郊配阳，社配阴；五行便无从说起。好在那时还没有系统的阴阳五行说，用不着人们发愁。

那时的祀典比较可和五行说接近的，是秦国的祀上帝。然而秦文公在鄜衍祭白帝，秦宣公在渭南祭青帝，秦灵公在吴阳祭黄帝和炎帝，

都是随时随地建立，并没有顾到五行的方位。到汉武帝时，他在长安西北的甘泉建了泰畤坛去祭天，在长安东面的汾阴建了后土祠去祭地，也没有按照着方位。这种不择地的设置，足见其时尚没有极严密的阴阳五行说，所以不曾处处受着这些规律的束缚。武帝又喜欢求神仙，任方士，以致许多的民间信仰都变成了国家宗教。

武帝以后，阴阳五行的学说经过经师们的鼓吹，这空气愈来愈浓重了，简直笼罩着一切。他们以为属于木的一定居东，属于火的一定居南，属于土的一定居中，属于金的一定居西，属于水的一定居北；少阴为西，太阴为北，少阳为东，太阳为南，都是一定不移的方位。既有这些严格的学说，于是以前的种种宗教建设大家看得不顺眼了。成帝初即位(建始元年，公元前三二年)，丞相匡衡奏言："帝王的事务没有比郊祀更重的，所以从前的圣王都尽心极虑地规定这制度。他们祭天于南郊，为的是就阳；祭地于北郊，为的是就阴。上天受天子的祭飨是在天子的都城里的。现在天子住在长安，祭天反到太阴方面的甘泉去，祭地反到少阳方面的汾阴去，和古礼太不合了。应当把这天地的祀典搬到都城来举行，从此祭天于南郊，祭地于北郊，回复古帝王的规模。"会议的结果，照办了。匡衡又奏："甘泉的泰畤太奢华，有采镂黼黻的装饰，有鸾路骍驹的祭物，又有玉几玉器的陈列，又有童男童女的歌乐，这也和古制不合。古代的祭天之礼质朴得很，祭具是陶制或瓠制的，牲只用犊，席只用秸。现在也应当复古。"他还说："秦国所立的上帝祠本不合礼，应当和其他不合礼的祠庙一齐罢废。"成帝都接受了。那时国家奉祀的祠庙本有六百八十三所，审查的结果只有二百零八所是合礼的，其他都废了。候神方士等七十余人，也都免职归家。这是把原有的祠宇作一次总整理、大淘汰，把汉武帝在封禅郊祀的狂热中的建设完全破坏了。实在说来，这是儒生对于方士的威胁，他们用了纯粹的阴阳五行说把随时随地发生的神仙庙祀打倒了。他们反对的是鬼神，保留的是术数。他们说是古代圣王如此，其实只是他们心目中的圣王是应该如此的。

成帝没有儿子，王太后急于抱孙，疑心为了迁废诸庙，受到鬼神的责罚，永始元年(公元前一六年)，她下诏把泰畤迁回甘泉，后土祠迁回汾阴，又恢复了许多祠庙。可是到底没有用，成帝也死了。王太后十分生气，她说："皇帝遵了经义定郊礼，原是不错的。为了求福，所以又迁回去。现在到底没有得到一些福佑，还是顺了皇帝的原意，回复了长安的南北郊罢!"

哀帝即位之后也常常生病，为要求福，又征用方士，把以前所废的祠庙完全恢复了。他在一年之中祭过三万七千次。过了一年(建平三年，公元前四年)，病还没好，又把泰畤和后土祠迁回原处。到平帝元始五年(公元五年)，王莽又请复长安南北郊，并请把高帝、高后配享：冬至日，祠南郊，高帝配而望群阳；夏至日，祠北郊，高后配而望群阴。王太后都照准了。三十六年之间，天地之祠搬徙了五次。

因为王莽是一个笃信阴阳五行说的人，所以他既继承了匡衡的主张，用阴阳说定了南北郊，还要更进一步，用五行说定群神的祭祀。他和太师孔光、羲和刘歆等八十九人议，说道："天子以父礼事天，以母礼事地。现在应称天神为皇天上帝泰一，兆(兆是祭坛)为泰畤；称地神为皇地后祇，兆为广畤。此外，再把群神以类相从，分为五部。这五部是：

(一) 中央黄帝、黄灵后土畤，及日庙、北辰、北斗、填星、中宿、中宫，于长安城之未地兆(照十二辰的方位，"未"在西南角上)。

(二) 东方帝太皞、青灵句芒畤，及雷公、风伯庙、岁星、东宿、东宫，于东郊兆。

(三) 南方炎帝、赤灵祝融畤，及荧惑星、南宿、南宫，于南郊兆。

(四) 西方帝少皞、白灵蓐收畤，及太白星、西宿、西宫，于西郊兆。

(五) 北方帝颛顼、黑灵玄冥畤，及月庙、雨师庙、辰星、北宿、北宫，于北郊兆。

这就是《周官》里所说的"兆五帝于四郊"，他把这制度实现了。

这五帝的名目，读者应当记得，便是第十六章里《五德终始表》的第一层。那时已是居摄中，正在酝酿着受禅，所以这五方之帝便是五行相生说下的古史系统中的帝王。再替这五帝添上五个辅佐，太皞之佐是句芒，炎帝之佐是祝融，黄帝之佐是后土，少皞之佐是蓐收，颛顼之佐是玄冥，使得这个系统的地位可以更加巩固。他们把这宗材料插入古文学的两部经典：第一是刘歆重编的《左传》，就附在“汉为尧后”说的一章之下，说这是五行之官，生时封为上公，死后祀为贵神的。第二是王莽征求通晓之士的《月令》，说太皞是春季的帝，句芒是春季的神；炎帝是夏季的帝，祝融是夏季的神；黄帝是中央的帝，后土是中央的神；少皞是秋季的帝，蓐收是秋季的神；颛顼是冬季的帝，玄冥是冬季的神。一年本来是四时，到这时硬把它拉长，成为五时了。

皇天上帝泰一是最高的天帝。太皞、炎帝们为五帝，是次一级的天帝。这个方式固然和汉武帝的泰一坛相像(见第五章)，但武帝时的五帝只是五种颜色之帝，没有同传说中的古天子发生关系，而王莽定的制度则天帝的系统即是古史的系统了。这一点的差异，不能不说是王莽设下的阴谋，也不能不说是经古文学的中心问题呵!

《月令》这一篇，讲的是天子居明堂之礼。这篇的大意，是天子每一个月应当顺着时令做天人相应的工作(见第一章)。自从王莽当权，建筑了明堂，又征求通《月令》的人，一时祭祖先，封诸侯，行大射，都在那边，做得很有声有色。王莽失败之后，长安的明堂毁废，光武帝继续在洛阳兴造。明帝永平二年(公元五九年)，下诏祀光武帝于明堂以配五帝，又颁发时令，迎气于五郊：立春之日，迎春于东郊，祭青帝和句芒，车骑服饰都青色，唱的是《青阳》之歌。立夏之日，迎夏于南郊，祭赤帝和祝融，车骑服饰都赤色，唱的是《朱明》之歌。前立秋十八天，迎黄灵于中兆，祭黄帝和后土，车骑服饰都黄色，唱的是《帝临》之歌。立秋之日，迎秋于西郊，祭白帝和蓐收，车骑服饰都白色，唱的是《西皓》之歌。立冬之日，迎冬于北郊，祭黑帝和玄冥，车骑服饰都黑色，唱的是《玄冥》之歌。

从此以后，“顺时令”一义遂为帝王施政的总纲。章帝元和二年(公元八五年)，下诏道：“春天是生养万物的时候，应当息事宁人以奉天气。”这年的秋天，又下诏道：“《月令》冬至之后，但有顺阳助生的明文，而不载鞫狱断刑的政令。天子的生杀是应当顺着时气的。现在特定一种法律：凡在十一月和十二月里，不许送上刑狱的报告。”那年十一月冬至，又依照《月令》，把关梁闭起。元和三年二月，又下诏道：“《月令》说孟春之月，应当好好地去视察丘陵土地所宜以备种植。现在荒地尚多，着即分给贫民，令他们各尽地力，勿得游手。”就在这一月里，他因要到中山去，又令道：“现在方春的时候，所过的地方不得有所砍伐。天子虽尊贵，但在不适当的时候砍去一株草木，就不算顺天，也就是不孝。巡行之际，凡车马可以避开的，便避开了。”章和元年(公元八七年)七月，又诏道：“依照《秋令》，这一月里应当养衰老，着赐高年者每二人布帛各一匹，让他们自己备些醴酒和酪浆罢。”章帝之后，历朝帝王也多在春天养幼赈贫，在秋天养老恤刑。

一般的学者，把《月令》的著作时代说得早是周公作，说得迟是吕不韦作。但此书既在汉前，何以在西汉时不能发生什么影响而在东汉时便会发生大影响？何以汉武帝初年要立明堂只为朝诸侯，后来在汶上造明堂只有取资于方士的图画，而古制的再现必有待于王莽制礼作乐的时候？何以西汉时讨论明堂有纷纷之说，而一到东汉即翕然无异议，一切都有固定的方式可以遵循了？所以我觉得，这篇书的出现是很有问题的。虽则这篇书还见于《吕氏春秋》等书中，难道他们就不能把它插进去吗？

古时最大的祭礼是郊和社。到这时，郊是析为南郊和北郊了。北郊由后土祠来，祭地神，性质和社实在没有什么分别。但汉代在后土祠外另有官社，所以王莽更立官稷，又把夏禹配食官社，后稷配食官稷，恢复古代的社稷之祀。这个制度传下来，永远没有什么大改变。我们看，北京前门外有个天坛，这就是南郊；安定门外有个地坛，这就是北郊；天安门西边的社稷坛(今为中山公园)，就是官社和官稷。还有

一个先农坛，在天坛的对面，是祭农神的，好像和社稷坛的“稷”重复了，这是汉代所没有的。推原它的由来，当出于周人的“郊祀后稷以配天”。地坛祭地，先农坛祭后稷，社和稷都有了着落了，为什么还要立社稷坛？原来社稷一名已习用为国家的代名词，其本义已经送给地坛和先农坛了。

第十九章

谶纬的造作

古代人最喜欢作豫言，也最肯信豫言。那时的史官就是制造豫言的专家。还有一种豫言，说是上帝传给人们的，叫做谶。相传秦穆公曾经睡了七天不醒，醒来的时候，对人说："我是到上帝那边去的，上帝告我将来晋国怎样，秦国怎样。"他叫人把这些话写出来，称它为"秦谶"。后来晋国的赵简子也像他一样，睡了七天，醒来的时候告诉他的大夫说："我到了上帝那里，和许多的神灵游于钧天，听广乐，看《万舞》，快乐极了。忽然有一头熊要来抓我，上帝命我射它，一射就死了。又有一头罴扑来，我照样一射，罴又死了。我瞥见我的儿子也在上帝旁边，上帝指着一条翟犬，对我说：'等你的儿子长大时再给他罢！'"这些话也都记出藏好，当然成为赵谶。后来赵简子灭了晋的世卿范氏和中行氏，知道梦里射死的一熊一罴就是他们的象征。他的儿子襄子灭了代国，这翟犬的谶也应验了。这都是上帝的命令，但上帝不肯明白说出，只管用了仿佛相类的东西来作暗示，逼得人们去猜谜：他为什么这样喜欢耍手段呢?

秦始皇时，这类的豫言也常有。三十二年(公元前二一五年)，他派燕人卢生入海求神仙。卢生到了海里没有见到神仙，却得到一本图书，上面写着"亡秦者胡也"。于是始皇发兵三十万人往北去打胡(匈

奴)，夺取河套地；不知道这个谶却是应在他的少子胡亥身上的！这个谶既有图又有书，其形式大概和现在流传的《推背图》相像。三十六年(公元前二一一年)秋天，有一个使者从关东来，晚上经过华阴，忽被一人拉住，那人一手把一块璧递给他，说道："请你替我送给滈池君(长安西南有滈池)；还告诉他，在这一年中祖龙要死了。"使者正要问他，那人已不见。他把这事奏上；查考这块璧，乃是始皇二十八年渡江时沉在江里的。始皇很不高兴，但自己宽慰道："山鬼懂得什么！况且祖是人之先，也未必是我呵！"他为要避开这个恶运，就往南方去游玩。三十七年七月，他果死在路上。大家说，"祖"是始的意思，"龙"是皇的意思，这又是一个应验的谶言了。

但谶言真是上帝降下的吗？看下面一件事就很使我们疑惑。当始皇听得"祖龙死"的前几个月，有流星坠在东郡，化为石，有人在石上刻了"始皇帝死而地分"七个字。这句话说得太明显了，用不着猜谜，所以他知道这是自己的臣民所发出的咒诅，便派御史去查问，虽然没有得到主名，也把石旁的居民尽杀了，连这块石头也销毁了。其实从楚、汉之际看来，这句人造的谶言也是十分应验的。

西汉时，社会安定，这类刺戟人心的谶言当然减少。但到武帝之后，民穷财尽、国本动摇，谶言又得了发展的机会。例如上面提起的，昭帝时，泰山下一块卧地的大石忽然站起，上林苑的枯柳树忽然重生，眭弘就说将有新天子从匹夫中突起。又如成帝时，齐人甘忠可说上帝派赤精子下凡，传给他一部《包元太平经》，供给汉室再受命的应用(均见第七章)。王莽时，这种风气更盛了。武功长孟通掘井时发现一块白石，上面有"告安汉公莽为皇帝"八个红字，王莽就做了摄皇帝。临淄亭长发现了一口新井，巴郡得到石牛，扶风得到石文，摄皇帝就去掉了"摄"字。哀章把"天帝行玺金匮图"和"赤帝行玺邦传予黄帝金策书"送到高庙之后，汉高帝就让国与王莽了(均见第十四章)。在这些记载里最可注意的，是哀章的"金匮图"和"金策书"，足见这是既有图又有书的，和卢生在海里得到的东西相仿。

哀章的图书里写着王莽的大臣八人，取了两个吉祥的名字，唤做王兴、王盛，连他自己一共十一个人，都署定了官爵。王莽既登极，就照了这个上帝的单子去任命。于是王舜为太师，封安新公；平晏为太傅，封就新公；刘歆为国师，封嘉新公；哀章为国将，封美新公；以上四人称为四辅，居上公之位。又甄邯为大司马，封承新公；王寻为大司徒，封章新公；王邑为大司空，封隆新公；这三人居三公之位。又甄丰为更始将军，封广新公；王兴为卫将军，封奉新公；孙建为立国将军，封成新公；王盛为前将军，封崇新公；这四人称为四将。王兴、王盛，朝中并没有这两人，但姓这个姓、叫这个名的却很多；王莽访得同名姓的十余人，其中以退职的城门令史王兴、卖饼人王盛的容貌为最合于卜相的标准，就登用了他们，从此这二人跻于阔人之列，这种好运真是他们梦里也没有想到的。大家看见做官有这一条捷径，于是争作了符命献上去；虽已得不到公爵，也可以望封侯。至于不屑干这种事的，见面时常常戏问道："你还没有得到天帝的委任状吗?"有人劝王莽道："这实在开了奸人作福的门路，又是乱了天命，应当除去其根原才是。"王莽也觉得这种事情干得腻了，于是献符命的往往下了监狱。起初，甄丰和王舜、刘歆们都是王莽心腹人；王莽从大司马做到皇帝，甄丰也曾出过不少的气力，定过不少的计谋。到这时，他虽由了《金匮图》而得着公爵，但和卖饼的王盛同居于四将之列，反不及一个无赖的哀章，终觉得不高兴。他的儿子甄寻知道他的意思，就作了一通符命，说新室当依照周、召的故事分陕立二伯：更始将军甄丰为右伯，太傅平晏为左伯。王莽因他们都是旧人，也听从了。当甄丰任了右伯，尚未动身的时候，甄寻贪得无厌，又作了一通符命，说以前的汉平帝的皇后，汉亡后称为黄皇室主的，应当改嫁甄寻。平帝的后是王莽的女儿，他这一回可不答应了，怒道："黄皇室主是天下之母，这是什么话!"他发吏收捕甄寻，那追随多年的右伯甄丰就只得自杀了。

王莽自从作了真皇帝，为要替自己宣传，派五威将王奇等十二人颁发符命四十二篇于天下，都是说些汉的火德是怎样的销亡，他的土德是

怎样的兴起，皇天的符命是怎样地一次一次给予他的种种故事。文帝时黄龙出现于成纪(见第四章)，不是公孙臣主张汉为土德的证据吗？但在这四十二篇里，居然把这事列为王莽的土德的符瑞了。经他这样一宣传，把这些观念深深印入国民的脑里，于是光武帝做皇帝时便非自承为火德不可，所以《赤伏符》就是跟着这四十二篇来的。

且说王莽时有个公孙述任导江卒正(那时改蜀郡为导江，太守为卒正)，到王莽灭亡，四方兵起，他就自立为蜀王；后来又自立为天子(光武帝建武元年，公元二五年)，国号成。他根据王莽的五德系统，以为土生金，他在王莽之后应为金德，所以色尚白(现在四川奉节县东边有白帝城，即由此来)；又建元为龙兴。他也和王莽同癖，好作符命。他以为谶书里说的“孔子作《春秋》，为赤制作，断十二公”，赤是汉，高帝到平帝是十二代(连吕后数在内)，可见汉的历数已经完了；一姓不得再受命，所以刘秀虽有《赤伏符》还是无效的。他又引《录运法》说，“废昌帝，立公孙”，《括地象》说，“帝轩辕受命，公孙氏握”，《援神契》说，“西太守，乙卯金”，以为他姓公孙，应当受命；又他以西方的太守起家，应当去乙(轧)绝卯金(劉)。他又说：五德之运，黄承赤而白继黄，所以他据西方而尚白，确是得到了帝王的正统。他屡次发出檄文，把这些意思宣传到中原来，要使大众相信他是一个真命天子。光武帝不怕打仗，却怕在谶书里真有别人做天子的证据，就给他一封信，说道：“《西狩获麟谶》上说的‘乙子卯金’，是汉高帝以乙未年受命。‘光废昌帝，立子公孙’，是霍光废掉昌邑王而立皇孙病已(宣帝)。‘帝轩辕受命，公孙氏握’，乃是姓公孙的黄帝作了土德之君，也与你无关。而且谶书上又说：‘汉家九百二十岁，以蒙孙亡；受以丞相，其名当涂高’，你是不是丞相当涂高呢？你年纪大了，应当替妻子们想一想，不要争夺这天下的神器罢！”公孙述看了这信，不答复，仍做他的皇帝。但到龙兴十二年上，究竟他的“西太守”靠不住，给“《赤伏符》”灭掉了。

在公孙述和光武帝二人的文告里，可以注意的事情有几项：第一，

他们作天子的根据都出在谶书上。第二，他们对于谶书，各有各的解法，好像后人的详签详梦一般。第三，他们不讳言自已统治权的灭亡。光武帝是一个中兴之主，正在开国的时候，而已公开表示他的亡国的日期和亡他的国的人名，这是何等的度量！所以然之故，就为谶书里是这样说的，他不敢不信。谶书里何以这样说，则因他们相信做天子的也像做官一样，多少年后须换一个新任的，他们已在谶书里把五个德的帝王年代都规定了。第四，公孙述引的《录运法》、《括地象》、《援神契》，光武帝引的《西狩获麟谶》，都是谶书的名目，以前的人所没有见过的。《春秋经》的最后一条，是"(哀公)十有四年春，西狩获麟"，可知这《西狩获麟谶》定是属于《春秋》的谶书。此外，《援神契》是属于《孝经》的，《录运法》和《括地象》是属于《河图》的。

谶纬的著作，他们说是孔子编成了"六经"之后，深恐经文深奥，将来的人不能洞悉他的意思，所以别立纬和谶，讲说得通俗一点；又说有许多是黄帝、文王等九个圣人传下来的。谶，是豫言。纬，是对经而立的：经是直的丝，纬是横的丝，所以纬是解经的书，是演经义的书，自"六经"以及《孝经》都有纬。这两种在名称上好像不同，其实内容并没有什么大分别。实在说来，不过谶是先起之名，纬是后起的罢了。除了这两名之外，还有"图"和"书"。我们在上边，知道符命都是有图有书的。最早的图书是什么呢？他们说：是黄河里出来的图，叫《河图》；洛水里出来的书，叫《洛书》。刘歆的意思，以为伏羲氏王天下，受了《河图》，照样画出来，就是八卦；禹治洪水，天赐《洛书》，照样排列出来，就是《洪范》。纬书里更描写得好玩些，说：《河图》是龙马驮出来的，《洛书》是神龟献上来的。不管它究竟怎样，《河图》和《洛书》一定是最古的谶纬。因此，谶纬里以属于《河图》和《洛书》的为最多，就现在看得见的材料说，已占有了全部的四分之一。大概凡是归不进《六经》的，都归到这方面去了。就是光武帝受命的《赤伏符》，也是《河图》中的一种。这些书的名目，多

半是不可解的；随便举出几个，让大家猜一猜：《稽曜钩》、《帝览嬉》、《皇参持》、《闿苞受》、《帝视萌》、《运期授》、《甄曜度》、《灵准听》、《宝号命》、《洛罪级》、《考河命》、《准谶哲》——你们看，这些名词是多么神秘呀！因为有图、有书、有谶、有纬，所以这些书的总称，或是“图书”，或是“图谶”，或是“谶纬”，或是“谶记”，或是“纬书”；又因《尚书纬》中有十数种为《中候》，亦总称为“纬候”。

这些谶纬真是从黄帝到孔子许多圣人们所作的吗？恐怕除了丧失理性的人谁也不敢答应一声是的。但尚有许多人说这些书在西汉时早就有了。我们可以举出一个反证。刘向、刘歆父子的《七略》，房中术和劾鬼术诸书尚连篇地登载，那时如有谶纬，则即使因它怪诞而不收于《六艺略》，那《术数略》中总应有分；为什么不见影儿呢？谶纬的中心思想，是阴阳五行，是灾异祯祥，这正是极合汉代经学家的脾胃的，为什么他们都不引，必待至公孙述和光武帝们而始大引呢？所以我们可以说：《七略》不录谶纬，没有别的原因，只因那时尚没有这种东西，这种东西是在向、歆父子校书之后才出现的，这种东西是王莽时的种种图书符命激起来的。零碎的谶固然早已有了，但其具有纬的形式，以书籍的体制发表它的，决不能早于王莽柄政的时代。

第二十章

谶纬的内容

谶纬书的出现，大约负有三种使命。其一，是把西汉二百年中的术数思想作一次总整理，使得它系统化。其二，是发挥王莽、刘歆们所倡导的新古史和新祀典的学说，使得它益发有证有据。其三，是把所有的学问、所有的神话都归纳到“六经”的旗帜之下，使得孔子真成个教主，“六经”真成个天书，借此维持皇帝的位子。在两汉之际“民神杂糅”的社会中，自然该有这种东西大批的出现。

谶纬的内容，非常复杂：有释经的，有讲天文的，有讲历法的，有讲神灵的，有讲地理的，有讲史事的，有讲文字的，有讲典章制度的。可是方面虽广，性质却简单，作者死心眼儿捉住了阴阳五行的系统来说话，所以说的话尽多，方式只有这一个。我们只要记得了汉初的五色天帝，转了几转的王莽的五德说中的人帝，又记得了阴阳五行的方位和生克，就好像拿了一串钥匙在手里，许多的门户都可以打开了。

他们说：天上太微宫里有五帝座星。管春天的是苍帝，他的名字叫灵威仰，他的性情是仁良温让的，他身长九尺一寸，他使唤的是岁星。管夏天的是赤帝，他的名字叫赤熛怒，他的性情是宽明多智的，他的头形尖锐，身长八尺七寸，他使唤的是荧惑星。管季夏的是黄帝，他的名字叫含枢纽，他的性情是重厚圣贤的，他使唤的是填星。

管秋天的是白帝，他的名字叫白招拒；他的性情是勇武诚信的，他使唤的是太白星。管冬天的是黑帝，他的名字叫汁光纪，他的头是大的，他使唤的是辰星。

在商、周时，固然天子也说自己的祖先是上帝所生，但是他们意想中的上帝只有一个。到汉代才依了五行说而分上帝为五个。到西汉之末，才因王莽的宣传而确认这天上的五帝的儿子轮流了做人间的帝王。例如汉高帝，如果说他以水德王的，他是黑帝的儿子；倘改说为火德，他就变成了赤帝的儿子了。天上赤帝的儿子在人间做帝王，也可以称赤帝，所以王莽得到的金策书上写的是“赤帝行玺邦”，而土德的王莽也就成了“黄帝”。他们说：这人间的五帝是有一定的任期的。苍帝应当传二十八世；白帝应当传六十四世；黑帝可以治八百年。光武帝所以自承“汉家九百二十岁，以蒙孙亡”，就因为赤帝是应当治九百二十年的缘故。他们又说：苍帝亡的时候要有大彗星出现，麒麟被捉；黄帝亡的时候要有黄星坠下，黄龙坠下；黑帝亡的时候要有狼星张在天空，灵龟被执；白帝亡的时候要有五残星出现，又蛇生了足，像一个伏着的人。

自从汉高帝以平民得天下，加以文、景以来五德说的争辩，武帝的封禅和改历，大家注目的是皇帝的受天命，觉得这是世界上惟一的大事。为什么受天命？受天命的手续怎样？受了天命之后应当做些什么？在当时人看来都是最重要的问题。到王莽当权，又把自己渲染为新受命的天子，上帝保佑他坐龙廷的奇迹显示了不知多少，这种热空气散布到民间，更使糊涂的人们增进了对于帝王受命的信仰和想像。于是我们的上古史就变了样子！

他们提起伏羲的故事，说雷泽里有大人的脚印，华胥去踏了，就生下了伏羲。他的样子是龙身、牛耳、虎鼻、山准、大眼睛，长九尺一寸(照王莽的系统，他是木德，所以和天上的苍帝一样高)。因为他的道德融洽于上下，所以天把鸟兽文章送给他，地把《河图》、《洛书》送给他。神农呢？少典的妃子安登到华阳去游玩，有一条神龙和她交感

了，就生下了他；生得牛头、龙颜、大唇，长八尺七寸(也就是天上赤帝的高度)。因为他喜欢耕田，创造了耒耜，所以地出醴泉，天降嘉禾。黄帝更了不得，大电光绕着北斗，照到郊野，触着了附宝的身子，生下了他。他身逾九尺，日角、龙颜、河目、隆颡，胸前有文，是“黄帝子”三字。他将要做天子的时候，有黄云在堂前升起，凤凰衔了图放在他的面前，他再拜而受。少皞是刘歆临时插入古史系统里的，他的历史太短，人们知道的不多，这个位子还没有坐稳。但在黄帝的土德和颛顼的水德之间应当有一个金德的天子是很显然的，所以谶纬的作家就另插了一位朱宣进去，说道：黄帝时有虹一般的大星下流华渚，女节梦中和它交接了，生下了白帝朱宣。颛顼的出生也和他相像，说是有霓一般的摇光贯过月亮，感着女枢而生的。

王莽最注重的是尧、舜，要从尧禅舜上见出了汉禅新的必然性，所以在谶纬里关于尧、舜和他们禅让的故事讲得最有声有色。他们说：古时有一个从石头里出生的女子，名唤庆都，是火帝的女儿。她到二十岁还没有嫁，出游时仿佛常有神灵随着。有一天，一条赤龙背着图从河里跳出来，庆都替它解下，看见上面写着“赤受天运”四字；下面有图，画一个穿赤色衣的伟男子，眉有八彩，须发长七尺二寸，题的字是“赤帝起诚天下宝”。那时忽然阴风四合，那条赤龙和她合婚了，一接就有了身孕。后来生下了尧，面貌和图上一样。他坐船游河，有一凤凰负图飞来。这个图是用赤玉做的匣子，长三尺八寸，厚三寸，白玉的绳，黄金的检(绳上的封泥叫做检)，盖的章是“天赤帝符玺”。他就以火德王天下了。舜的母亲名握登，感着大虹而生舜。他身长九尺，两目重瞳子。有一天，尧率领舜等一干人游首山，并观河洲，见有五个老人在那边。他们听得一个老人唱道，“《河图》将来告帝期”；接着第二个老人唱“《河图》将来告帝谋”；第三个接着“《河图》将来告帝书”；又听得第四个“《河图》将来告帝图”；最后一个是“《河图》将来告帝符”。不到一刻，有一条赤龙衔了图从河中出来，五个老人就化为流星，冲入昴宿。舜低头一看，龙也没了，留下

了这图。尧把它打开，上面写着："帝枢当百，则禅于虞。"他叹了一口气，对舜道："舜呀，天运到了你的身上了，你好好儿干下去罢!"这样，舜就受了尧的天下。

从舜以下也都这样。修纪在山上见流星，感而生禹。扶都见白气贯月，感而生汤。太任梦见长人，感而生文王。刘媪梦见赤鸟如龙，和她游戏，生了执嘉。执嘉的妻含始在雒池上拾得一粒赤珠，刻有"玉英，吞此者为王客"几字，她吞了，就在这年生下了刘邦(到这时，才知汉高帝的父亲名叫执嘉，母亲名叫含始)。他们的状貌也很奇，得到的符命也很多，好在大家已经知道了这个格式，恕我不叙了。

纬是明说解经的，经是孔子定的，所以在谶纬里，孔子是一个中心人物，受渲染的程度比几位圣帝明王尤为高强。他们说：那时有一位少女徵在到大泽边游玩，玩得疲倦，就睡在那里。她梦见黑帝请她去；去了，就和他配合了。黑帝对她说："你将来产生小孩一定要在空桑里面。"她一觉醒来，果真怀了孕，后来果真生产在空桑里。这个小孩的相貌特别极了：海口、牛唇、虎掌、龟脊；头像尼丘山，四周高，中央低；胸前有文，是"制作定，世符运"六字。后来长大了，就更好看了：身长十尺，大九围；坐着像蹲龙，立着像牵牛；他的仪表非常堂皇，发射出一种光彩，近看好像昴星，远看好像斗星。他不知道应叫什么，吹律(竹制的乐器)定姓，知道自己是殷的后裔孔氏，就姓了孔；头像尼丘山，就名了丘。照他们说，汤是水德，为黑帝之子，而孔子是汤的后裔，所以仍为黑帝之子。但是有一件不幸的事来了。天上的五帝为了要使自己的儿子做皇帝，所以才传种到人间；孔子既是黑帝之子，也须做皇帝才对。况且那时周已衰了，本该有新受命的天子起来了，孔子为什么还不做皇帝呢? 他们揭开这个谜，说因周是木德，木只能生火，不能生水；孔子虽有水德，无奈不当令，他只得为火德代劳，替未来的汉朝制定许多法典——"六经"。所以《春秋纬》里说："黑龙生为赤"，又说："玄丘制命，帝卯行也。"

他有帝王之德而无其位，栖栖皇皇，一生不得志。有一夜，他梦

见丰、沛一带有赤色的烟气升腾起来。他醒时，就驾起车子去看。到了那边，只见一个捡柴的小孩打坏了一头麒麟(不要忘记上边说的：苍帝亡的时候要有麒麟被捉；更不要忘掉，周为木德，即是苍帝)。孔子走上前去，那麟垂着耳朵，吐出三卷书来。书上写着："周亡，赤气起，火曜兴；玄丘制命帝卯金。"他知道上帝派他为卯金氏制法了。不久，天上又掉下一方血书，落到鲁国的端门上。书上写的是："趋作法！孔圣没，周姬亡，彗东出，秦政起，胡破术，书纪散；孔不绝。"第二天，子夏去看，血书变为赤鸟飞去了，留下一个图，画的是孔子制法的形状，上面题着"演孔图"三字。这件故事就叫做"端门受命"。当孔子把《春秋》和《孝经》——两部最重要的法典——作成时，吩咐七十二弟子向北辰弯了腰站着，又命曾子抱了《河图》、《洛书》，他自己斋戒沐浴，穿着绛色的单衣，朝着北辰拜下去。那时天上就有云气起来，白色的烟雾一直降到地，一条赤色的彩虹从天而下，变作黄色的玉，长三尺，上有刻文。孔子忙跪下接起，读道："宝文出，劉季握。卯金刀，在轸北，字禾子，天下服。"(这是说刘季——高帝的字——要在轸宿分野的北面起事，后来统一天下。)

我们读了上文的武功白石、铜符帛图、金匮图和金策书(均见第十四章)之后，再来看这类玩意儿，它的意义当然可以不烦言而解。原来汉高帝得天下时简陋得很，他没有想到自己是赤帝子，该有种种受天命的花样。可是这种花样都给王莽想到了，他的得天下的场面就比汉高帝好看得多了。他虽失败，然而这种开国规模何等堂皇，刘家中兴人物刘玄、刘盆子、刘秀们哪有不想学样的，所以他们就钞了王莽的文章，替自己的祖先补造这一大套，见得高帝的受命已早于孔子时注定了，并且学术界中最大的权威者孔子即是为了这一件大事而出世的。装点孔子即是装点高帝，也即是装点自己；要把孔子捧作教主，也即是把汉家皇帝捧作教主：这对于他们保持这一份大家产(所谓"巩固皇图")是怎样的有利呀！

有人读了上面一大篇，或者要发一声冷笑，说道："这种鬼话已绝

不能存在于今日了，还理它作甚！难道当笑话讲吗?”如果有这种见解，我敢说他把事情看得太简单了。我们讲的是汉代史，凡曾在汉代发生过重大影响的东西就不该不讲；况且这种东西，表面上是死了，实际何尝死掉。试看辛亥革命之后，不是还有一班糊涂的人们天天望着“真命天子”出现吗?像陈焕章等一班提倡孔教的人，不是还把端门受命的故事当作他们宣传的中坚吗?一班迷信汉学的人，不是还把纬书里的华胥履迹、庆都感龙一类事当作真实的上古史料来用吗?就算脑筋清楚些的人肯不信这种东西，然而玄圣的“玄”，炎刘的“炎”，谁想得到中间大有问题?就说脑筋更清楚，连这种神话都不信了，然而有了社会学的观念，看着一大串不夫而孕的故事，又容易把它牵合到“男女杂交”、“血族群婚”、“母系社会”上面去了。他们不知道，这是从整个的王莽式的五德系统(见十六章)和他的天帝人帝打通说(见十八章)上来的。如果没有王莽们把全部古文化重新整理，在整理时作了种种有意的改变，哪里会有这种古史出来！所以这种上古史问题其实只是中古史问题，而两汉之间的社会情况就是解决这类乌烟瘴气的假上古史的最好法门。

第二十一章

谶纬在东汉时的势力

光武帝以《赤伏符》受命，又用了《西狩获麟谶》来折服公孙述，统一天下，所以他对于谶纬有极强的信仰。不，说他信仰，不如说他依赖了吧！他在谶文里读到一句“孙咸征狄”，恰好他手下有个孙咸，就命他为平狄将军，行大司马事。不过大司马的职位太高，权势太重，不是资格和才力足以相称的人就办不下去的，他终于撤职了。《赤伏符》里有一句“王梁主卫作玄武”，他想战国末年的卫国是被徙到野王的，玄武是水神之名而司空是水土之官，恰好那时的野王令是王梁，他便任他为大司空了。这一种任官的方法，和王莽有什么两样？

他很用心读谶纬。有一次，因为日食，他避开了正殿，坐在廊下读；读得太多了，又感受了风寒，竟至发病晕了过去。那时谶纬共有八十一篇：其中《河图》九篇，《洛书》六篇(这说是黄帝至周文王的本文)，又别有《河图》和《洛书》三十篇(这说是孔子增演出来的)，又《七经纬》三十六篇。那时称《七经纬》为“内学”，称原有的经书为“外学”。虽说是纬，它的地位反而占了经的上风了。

桓谭是西汉末的旧臣，王莽时也曾做过掌乐大夫，这些谶纬造作的历史满落在他的眼里。光武帝时，又任议郎。他看见皇帝常常在谶纬里寻找证据，决定大事，觉得不是好办法，上疏道：“一般人的性情，

都是忽略了真事实而重视怪异的传闻。但古先圣王只有仁义的正道，孔子也是不讲天命的。现在许多巧慧小才的人，纷纷增加图书，妄称谶记，来欺惑世人，必须斥绝才是。这种事也许有时对，但正像用单数双数到神前占卜，总有碰巧适合的机会；然而哪里可以相信呢!”光武帝看了，很不高兴，只是没有责罚他。后来他下诏会议建筑灵台的地方，问桓谭：“我想用了谶书去决定它，你看怎样?”桓谭一声不响，隔了好久，才道：“我向来不读谶。”问他为什么不读，他又把谶不合经的地方说了一大篇。光武帝大怒道：“桓谭非圣无法，拉下去斩了罢!”谭固然不肯放弃他的主义，但也不愿牺牲自己的生命，只向皇帝叩头，叩得出血了，皇帝才赦了他。不久，把他放了外任，就死在路上，那时他年已七十多了。他著有《新论》二十九篇，虽已亡佚，但就残存的一点看来，其中也攻击王莽信鬼神的迷惑，又说《河图》、《洛书》出于后人的加增依托，决不是孔子作的，足以证明他在当时确是一个头脑清醒的人。不过他终究是一个不识时务的人，他不懂得光武帝为什么要提倡谶纬的心理。

还有一位尹敏，读得好些经书，又通《洪范》消灾之术。光武帝命他校定图谶，删去崔发(王莽时的图谶专家，封说符侯的)替王莽加进去的许多说话。不料他也瞧不起谶书，说道：“这种东西决不是圣人所作，而且其中很多俗字俗说，会得疑误后人的!”光武帝不听，还是叫他做这工作。他要些手段，就缺文上写了一句“君无口，为汉辅”(请读者莫忘记了第十五章里李通的图谶上写的“刘氏复起，李氏为辅”)，希望皇帝重用他。光武帝见了，识得他的笔迹，问他为什么要这样，他说：“我目睹前人增损图书是这样的，所以我也不自量，希冀万一的徼幸!”帝虽不以为然，也不治他的罪。同时受诏校定图谶的，还有一位薛汉，他本以说灾异谶纬为专业，教授的弟子常有数百人。我们现在看见的谶纬，其中所以没有王莽受命的宣传文字，就因为早给他们删去了。

光武帝即位三十年，君臣请封禅泰山，报答天祐。他下诏，为自

己无德不许。至建武三十二年(公元五六年)正月，他行过泰山，夜读《河图会昌符》，读到“赤刘之九，会命岱宗。……诚善用之，奸伪不萌”，想起封禅之事也可行得，便命人把《河》、《洛》谶文凡有说到封禅的都搜集起来，得到三十六条。他便依照汉武帝元封时的故事举行。在未祭时，先派人上山刻石，文中举了《河图会昌符》的“赤帝九世，巡省得中。……帝刘之九，会命岱宗。……赤汉复兴，九世会昌。……天地扶九，崇经之常。汉大兴之道，在九世之王”，又举《河图合古篇》的“帝刘之秀，九名之世”，《河图提刘子》的“九世之帝，方明圣持”，《洛书甄曜度》的“赤三德，昌九世”，《孝经钩命决》的“帝三建，考九会”等等，证明他这次行事的有据。为什么老是说“九”呢？只为从汉高帝到光武帝是足足的九代。《河图》、《洛书》如果真是孔子作的，则他在端门受命时已不但知道了开国的刘季，而且知道了这中兴的刘秀了！他以二月二十二日辛卯晨，燎祭天于泰山下，如南郊礼；二十五日甲午，禅祭地于梁阴，以高后配，如北郊礼。这不消说，他沿袭了王莽的制度。秦皇、汉武的封禅本没有天地阴阳的区别，但从此以后，封泰山是祭天，禅泰山下的小山是祭地，等于国都中的南北郊，大家用了王莽的方式作定制了。四月，他大赦天下，把建武三十二年改为中元元年。就在这年的十一月里，他宣布图谶于天下。图谶本已迎合人们迷信的心理，现在又定为功令的必读书，当然钻入各个角落更深更普遍了。东汉的国祚约二百年，禁不起这长期的宣传，所以谶纬八十一篇便成了王莽符命四十二篇的“跨灶”之子！

明帝是一个很精明的人，他能继续父业，所以《河图括地象》里就有了“十代，礼乐文雅并出”的豫言。他在永平三年(公元六〇年)下诏道：“《尚书璇玑钤》里说：‘有帝汉出，德洽作乐，名《予》。’着把郊庙之乐改名为《大予乐》，乐官也称为大予乐官，以应合图谶。”

《左传》这部书，十之八九是真材料，其十之一二是刘歆改作的或是增加的。刘歆帮王莽篡位，把新式的五德终始说插在书里，证明汉是尧后属火德(当时也必有证明王莽为舜后属土德的，现在不见，想来

是新室灭亡后给人删掉了)，作禅让的张本。后来光武中兴，他自承为火德，虽和王莽、刘歆不同志，但用的依然是他们定的历史系统。为要在经书里证明汉的国运，《左传》当然是一部很重要的书。光武帝所以有心把它立博士，就因为这个缘故。刘歆有两个门弟子：一个是郑兴，刘歆因他天资很好，叫他作《左传》的《条例》、《章句》、《训诂》；一个是贾徽，他自己作了《左氏条例》二十一篇。他们都算得刘歆的高足弟子。郑兴在光武帝时任太中大夫，也很喜欢讲《洪范》灾异；但不知为什么，他不愿随俗弄些谶纬之学。有一次，光武帝问他郊祀的事情，向他说："我想把谶书来决断这事，你看怎样?"郑兴老实得很，答道："我是不读谶的!"帝大怒道："你不读谶，是不是表示反对?"他惶恐了，兢兢地答道："我于书有所未学，哪里敢反对!"帝方才赦了他。终究因他不懂谶，不给他做大官。贾徽自身虽没有得意，但他的儿子贾逵是非常聪颖的，他学通《五经》，尤明《左传》和《国语》，作两书的《解诂》五十一篇，永平中献了上去。他不像郑兴的不达时务，便在奏疏中说："'五经'里都找不到可以证明图谶所言刘为尧后的材料，只有《左传》是有明文的。又'五经'里总说颛顼是承继黄帝的；如果这样，尧就不得为火德，联带汉也不得为火德了。现在《左传》里黄帝和颛顼之间有少皞一代，就是图谶里所说的帝宣。这样一排，尧就确然为火德了。"明帝很以他的话为然，把他所作的《解诂》藏在秘府。到章帝时，他又把这番话重说了一通。章帝也是喜欢《左传》的，几次选了许多高才生从他读《左传》，这部书的地位就确立了。我们今日能彀知道些春秋时的事情，当然是《左传》的功劳；可是饮水思源，还是由于谶纬的介绍呵!

我们试翻开《后汉书》的列传来，或是看些东汉人的墓碑，大抵是有"博贯'五经'，兼明《图谶》"这一类话的。不想众醉之中也有独醒之士，东汉中叶，有个任太史令的张衡，他对于谶纬表示鲜明的反对。他上疏顺帝道："谶书是从什么时候出来的，这个问题很少人知道。当汉取秦时，尽力打仗，竟得成功，这真可说是一件大事，但在

那时是没有人引谶的。就是最喜欢讲术数像眭弘这辈人，也没有提起过谶书。刘向父子校书秘府，还没有把谶书编入他们的目录。直到成帝、哀帝之后，刚刚听得有这种东西，它们的著作时代也就可知了！我们试用谶来比经，甚至用谶来比谶，其中矛盾冲突的地方不知有多少。况且其中说到战国时的墨翟、汉的益州，图里画到成帝，哪里会是孔子做的！这一定是虚伪之徒想升官发财，才造出这种谣言。从前贾逵摘取了谶书中自相矛盾的三十余条去问善于讲谶的人，他们也都说不出一个所以然来。王莽篡位是汉代的大祸，要是这八十一篇早已有了，为什么不豫先警戒呢？现在《河》、《洛》和'六艺'诸谶纬都已校定，成为经典，然而有人拿来推说水灾，有人弃家入山林求道，都得不到一点效果，这还有什么可信的！画工何以怕画狗马而乐于画鬼魅，就为实物难写而虚伪是可以随心的。我请求，把图谶一起禁绝了！"顺帝虽因图谶是国典，不便背弃祖宗的成法，没有听他的话，但也觉得这种议论很不错，常常引他到帷幄中询问一切。不过一个人总是容易受时代的蒙蔽的，王莽留下的谶纬，张衡虽能打破，王莽留下的历史系统，张衡依然上了他的当了。司马迁作《五帝本纪》，黄帝之后就是颛顼，这原是战国以来通用的方式。张衡却因其中缺掉少皞，奏请改定。这请求也没有照准，想来为了"五帝"这个名词所限，不便改成六帝的缘故。

图谶这类东西，会随时增加改变，为皇帝欲发达的人造作自拉自唱的证据，使得统治阶级极感不便，所以张衡的禁绝的主张在当时虽未成事实，而在南北朝时就实行过好几次。到隋炀帝即位，索性作彻底的摧残，他派使者四面去搜求谶纬，以及其他和谶纬有关系的书籍，一齐烧了；私人有敢隐匿的，查出处死刑：这才禁成功了。现在除了《易纬》八种还完全之外，其余的种种只留一鳞半爪在别的书里；经明、清人的苦心辑录，才看得一个粗略的轮廓。

第二十二章

曹丕的受禅

上面讲了许多五行的故事、谶纬的故事，和现代意识太隔绝，诸君谅来听得厌了。现在再讲一个谶纬的喜剧，算作“大团圆”罢!

东汉中叶之后，宦官弄权，害死了不少好人。董卓杀了宦官，立献帝，迁都长安。曹操起兵，抓住献帝，又把都城迁到许；他自为大将军，玩弄皇帝于掌握之中。他执政二十四年，初自立为魏公，加九锡；又自进为魏王，设天子旌旗，出入传呼警跸。这样一步步的走上去，宛然王莽再生。但他到死没有篡位，这不知道是他不愿意做皇帝呢，还是他的寿命已不容他实现最后的计画呢？总之，禅让的格局是布置好了。

相传当他封魏公的时候，远道的人没有听准，传说他封的是魏王。有一个谶纬专家李合说：“这一定是‘魏公’，因为孔子传下的《春秋玉版谶》上早已写着‘代赤者魏公子’了!”还有一个李云也上封事，说道：“谶书里说的‘许昌气见于当涂高’，这话怎讲？当着道路而高大的，莫过于宫门外的两个观阙(台上有楼观，故曰观；其间无门，故曰阙。北京的午门，左右突出的两壁，上面盖着方亭的，就是阙的遗制；至于左右相通的回廊，和正面三个门洞、上面九间门楼，是后世为了壮观而添出来的)，观阙之名为‘象魏’，这不就是魏吗？所以‘代汉

者当涂高’就是魏当代汉的豫示。魏的基业昌于许，所以说是‘许昌’。”这句话说得活灵活现。但是光武帝引的“汉家九百二十岁，以蒙孙亡；受以丞相，其名当涂高”，下半节是猜准了，还有上半节呢?从光武帝到那时还不到二百年咧。就是从高帝受命算起也不过刚透四百年咧!

曹丕是魏王的太子，他于建安二十五年(公元二二〇年)二月嗣位。他一即位，就把献帝的年号建安改为延康。三月，黄龙现。四月，白雉现。八月，凤凰集。我们看了王莽时的种种花样，以及谶纬书中的种种帝王受命的记载，就知道这好戏已在打锣。果然，到十月里，献帝下诏道：“我生不幸，遭着国家的荡覆；虽是危而复存，但抬头看天文，低头看民心，就知道炎帝的历数业已告终，五德之运到了曹家了。从前的魏王(曹操)既立了许多神武的功绩，现在的魏王(曹丕)又是明德光耀，应着这个期会，天之历数所在再明白没有了。古人说得好：‘大道之行，天下为公，选贤与能。’唐尧不私于他的儿子，留下了万世的美名。我对他是非常羡慕的，现在就禅位于魏王罢!”

那时魏国的许多官员也都上表称引图纬，说明魏王做皇帝的无异议。其中尤以太史令许芝说得最详细，最真切。他说：“《易传》(就是《易纬》)里讲：‘圣人受命而王，黄龙以戊己日见。’现在黄龙正以戊寅日现，这是最显著的受命之符。况且《春秋汉含孳》说‘汉以魏，魏以征’，《春秋佐助期》说‘汉以许昌失天下’，说魏说许，还有什么可疑惑的。又《孝经中黄谶》说：‘日载东(曹)，绝火光；不横一(丕)，圣聪明。四百之外，易姓而王天下’，把您的名和姓以及受禅的年代都写出来了。《易运期谶》说：‘言居东，西有午，两日并光日居下。其为主，反为辅。五八四十，黄气受，真人出。’言午是‘许’字，两日是‘昌’字，这是说汉当以许亡，魏当以许昌。《运期谶》又说：‘鬼在山，禾女连(魏)，王天下’，也是魏应得天下的证据。按帝王是五行之精，应当七百二十年一交替，但有德者可以超过这个数目，无德者就到不了这个数目。从汉高帝到现在固然不过四百二十六年，

但汉的受命，图谶上早已说明，乃在春秋末的‘西狩获麟’，从获麟到现在早已超过了七百年了，到了应当交替的时候了！我们看天上太微宫里，黄帝坐常明亮，赤帝坐常不见，可见赤家当衰而黄家当兴，在天象里也有证据。又荧惑星是赤帝之佐，失色不明也有十余年了。建安十年，彗星先除紫微；二十三年，又扫太微。新天子气见于东南。您初即位，就有黄龙、凤凰、麒麟、白虎等许多祥瑞。从前黄帝受命风后，受《河图》。舜、禹得天下时，凤凰翔，洛出书。汤为王，有白鸟之符。周文王为西伯，赤乌衔丹书来。汉高帝刚起，就有白蛇的征应。这些异物都是为了圣人而出现的。我们看汉家前后的大灾，魏国现在的符瑞，再察图谶中的期运，可说从古以来得天下者没有像魏这样又完美、又正当的。从前周公归政成王，孔子很反对他，以为他不是圣人，所以不替亿兆的人民设想。伏愿您体会尧、舜的聪明，承受这七百年的禅代罢!”

献帝再三下诏禅位，群臣又数十次上表劝进，曹丕一味的谦让。在这一个月中，从初一直闹得月底，往还的文书着实可观。仅看那些文书，差不多比唐、虞之世还要美丽了。其中以博士苏林、董巴所上的表有些新意思。他们说：“周天分为十二次，叫作分野，王公之国在分野中各有所属。周的分野是鹑火之次，魏的分野是大梁之次。岁星每年历一次，十二年而一周天；天子的受命，诸侯的封国，都按照着这个次序。所以周文王始受命，岁星在鹑火；到武王伐纣，是文王受命后的十三年，岁星又到了鹑火了。灵帝中平元年(公元一八四年)，武王(曹操)讨黄巾，是为始受命，那年岁星在大梁。建安元年(公元一九六年)，又在大梁，始拜大将军。十三年(公元二〇八年)，又在大梁，始拜丞相。今年(公元二二〇年)岁星又到了大梁了，您应该受命王天下了！况且今年是庚子，《诗纬推度灾》说，‘庚者，更也。子者，滋也。圣命天下治’，又说，‘王者布德于子，治成于丑’，这是明说今年应当换个新圣人治天下了。又魏的氏族出于颛顼，和舜同祖。舜用土德继承尧的火德，现在魏也是用了土德继承汉的火德，极合于帝王授

受的次序。天命这样地丁宁周至，就是人们说白话也不能比它再清楚。倘使您一味地固执谦让，那真是上逆天命，下违民望了!”

献帝在第三次禅位诏里，对于曹丕作苦苦的祈求，他道：“汉家世逾二十，年过四百，运已周遍了，数已终讫了，天心移了，民望绝了。现在天命有所归，神人又同应。违天不顺，逆众不祥，魏王呵，你还是模仿了有虞氏的盛德，接受了这历数的期会罢！从前尧禅舜时不听得舜逆尧命，舜禅禹时又不听得禹辞舜位。你还是敬奉天心，不要再违背我的命令，登了皇帝之位罢!”但曹丕又说：“听得了这个诏命，直使我吓得发抖!”

最后，魏的相国华歆等上一个最恳切的奏书，说道：“我们听得您屡次的让，真是悲伤极了。《易》云：‘圣人奉天时。’《论语》云：‘君子畏天命。’尧知道天命去己，所以不得不禅舜。舜知道历数在身，所以不得不受禅。尧的不得不禅，这是他‘奉天时’。舜的不得不受，这是他‘畏天命’。汉家虽已这样衰败，还知道学尧的办法；但是您却只管拘牵小节，不知道去学舜。倘使死者有灵，那么，虞舜一定在苍梧的坟墓里顿足大骂了！不但是他，就是夏禹和周武王也必在他们的冢中郁郁不乐了！现在我们决定，不管您的意思怎样，立刻经营坛场，拟具礼仪，选择吉日，请您去昭告昊天上帝，承受这个必应受的天命!”于是曹丕说：“从前大舜在田野中吃粗糙的粮食，仿佛有终其身的样子：这是我的宿志。他受了尧禅，穿上了贵重的衣裘，像是向来过惯的：这是他的顺天命。既经天命不可拒，民望不可违，我也没法辞谢了，就学了他罢!”明天，他升坛受皇帝的玺绶；公卿、列侯、诸将、匈奴单于、四方夷人们陪位的有数万人。事毕，燎祭天地、五岳、四渎；改元黄初，表示是土德行运之初。他回去时，轻轻地说道：“舜和禹的事情，我现在是知道了!”

秦始皇和汉高帝的受命是武的；光武帝的受命是文武兼资的；王莽和曹丕的受命是纯粹文的。不过把曹丕比了王莽，还有一些不同。王莽时的花样件件是“当场出彩”，几百种的祥瑞和图书都在他的世里陆

续出现，证明了他的天命。偶然也有几件旧的点缀一下，像春秋时的“沙麓崩”说是圣女兴的符瑞，文帝时的黄龙出现说是土德代汉的豫兆，但这不过给与一种新解释而已。曹丕就不是这样了。他的天命固然一方面也有活货，像黄龙和凤凰之类；但大部分是出在千余年来文王、孔子传下的图谶上，而且说得这样明白，把他的名呵、姓呵、地呵、年呵，一切都豫先记好了。然则孔子何尝专为赤汉制法，他把“黄魏”也一起包罗了。假使张衡还活着，他一定要说：曹丕结果汉家天下，在八十一篇谶纬里明白如此，为什么不豫先警戒呢！又王莽的天下是汉高帝在冥冥之中传与他的，曹丕的天下是献帝明白禅让的。王莽为他自己是土德，所以把汉改排了火德；曹丕因为汉是火德，所以他就自居于土德。他们的德运虽同，而一个主动，一个被动，也有些儿差异。

魏文帝(曹丕)短寿，没有等到改正朔，易服色，就死去了。到他的儿子魏明帝景初元年(公元二三七年)，山茌县黄龙见，官员们奏魏得白统，应以建丑之月为正，才依照了三统说改定历法；又服色尚黄，牺牲用白，都和王莽的制度一样。

我们读了以上许多受命(皇帝的宗教)的故事，该得明白，所谓五德和三统，所有图谶和纬候，莫不是应时出现的东西；它们自己虽处处说是老古董，其实尽是些时髦的货色，好比一笼馒头，现蒸热卖的。现在我把它们的真相揭开，诸君或者要以为这种东西无聊得很，不值得大谈特谈。须知许多真的老古董(历史)都给这种各时代的时髦货色淆乱了，我们无论看到哪部古书，或者提到哪件古史，几乎没有不蒙上这一层色彩，甚至在内部起了化合作用的。我们要捉得这汉代的学术的中心，明白看出他们的思想和理论的背景，然后对于这些修饰过和假造过的材料可以做剥洗和分析的工作；做了这部工作之后要去真实地认识古代社会，就不会给这些材料牵绊了。倘使你不屑瞧瞧这种无聊东西，我敢决然说：你永远跳不出他们设下的天罗地网！

附

中国辨伪史要略

前　　记*

一九三五年七月，我在《战国秦汉间人的造伪与辨伪》一文的“附言”里曾说过：

> 去年春夏间，逼着自己做一篇序文，要把二三千年中造伪和辨伪的两种对抗的势力作一度鸟瞰，使读者明白东壁先生在辨伪史中的地位，从此明白我们今日所应负的责任。不幸人事太多，找不到整段的时间作此长文，旋作旋辍，只写成了战国、秦、汉间的一段，而很重要的谶纬则尚未叙及(在这一年中，必作为专文发表。)……承《史学年报》索稿，因把此序略加修饰，易为本题发表。将来倘有时间，许我续作，那么这篇“造伪和辨伪史”自必做完。因

* 本文原名“崔东壁遗书序”，收入本书时改作此名，以便一般读者一目了然地了解本文的主题。

> 为汉以下的材料我已收集了些，其中的问题不多，只要有时间总是可以写下去的。

这是四十五年前我为续作《崔东壁遗书序》许下的愿言，可是在这样漫长的时间里，竟一直没有空闲和机会来了却这一心愿。一九七五年五月，翻阅以前的日记，在日记中又写了一段“附记”，说明我当时的感慨：

> 《崔东壁遗书序》，虽写得已不少，终以事冗未能写完，其后改题为《战国秦汉间人的造伪与辨伪》，交燕大《史学年报》发表，实半篇耳。予是时社会关系已多，不可能如初入燕京时之专心，予之性格，青年之趋附，时代之动荡，三者各有其阻力，而壮年之光阴已去，势不许其如愿，思之愤懑！

现在上海古籍出版社要重新排印这部书了，这就又逼着我非把这篇序文继续写完不可。经过了四十五年的翻天覆地的变化，仍能在我有生之年里，在我的学生王煦华同志协助下，完成这篇前几年认为不可能写完的文章，心里格外感到高兴。我深信后来的学者一定会把古史的考辨工作继续做下去，终有一天会把伪古史和真古史区别得清清楚楚。这篇序文既是赓续前作，所以汉以前的部份就仍沿用原文，只作了少许文字上的修改。汉以后的部份，则是根据以前的草稿，加以补充修改的。

（一）古人缺乏历史观念

研究历史，第一步工作是审查史料。有了正确的史料做基础，方可希望有正确的历史著作出现。史料很多，大概可以分成三类：一类是实物，一类是记载，再有一类是传说。这三类里，都有可用的和不可用的，也有不可用于此而可用于彼的。作严密的审查，不使它僭

冒，也不使它冤枉，这便是我们研究历史学的人的任务。

所谓伪，固有有意的作伪，但也有无意的成伪。我们知道作伪和成伪都有他们的环境的诱惑和压迫，所以只须认清他们的环境，辨伪的工作便已做了一半。

我们研究学问的先决问题，第一是了解从前人的工作的结果，第二是认识我们今日所负的责任。现在许多人都在研究中国史，而中国的史料不可信的甚多，尤其是古史，又不曾经过整部的严密的审查，其中待我们努力解决的问题不知有多少。为了鼓励大家的工作兴趣，担负起时代所赋予的责任，所以我略略搜集战国、秦、汉间人的造伪与辨伪的事实，作成这一篇，希望读者认识这两种对抗的势力，以及批评精神与辨伪工作的演进，好藉此明白自己所应处的地位。

在述说这问题之前，我们该得知道，所谓“历史观念”，在现在看来虽是很平常的一种心理，但其发展的艰难却远过于我们的想像。“致用观念”，在石器时代已有了，否则人类就不会制造出这些器具。这个观念从此发达下去，成就了今日的精致和奇伟的物质文明。但历史观念超出现实，它的利益不是一般人所能了解，所以非文化开展到了相当程度，决不会存在于人们的头脑里。将来不可知；截至现在止，它还只限于少数人的使用。古代当然更不必说。这少数人既已有了这个观念，一定忍不住，要发之于言行；然而敌不过多数人的懵懂，于是终被他们的宗教信仰或致用观念所打倒。这是无可奈何的悲剧！若要这种悲剧不发生，只有两条路。其一，大家逢到一件事情，就肯想一想，不尽跟人家跑。其二，看到不如己意的议论和著作肯宽容，不要党同伐异。能够这样，历史观念的发达自然一日千里，而无用之用也定必超过致用观念所收获的实惠了。

只为古人缺乏历史观念，所以最不爱惜史料；因而写不成一部可靠的历史。很古的时代如何，我们的智识不够，无从提起。且从武王克商说起罢。当他成功之后，《史记》上说他“命南宫括、史佚展九鼎宝玉”，“封诸侯，班赐宗彝，作《分殷之器物》”（《周本纪》），《逸周

书》上说他“俘商旧宝玉万四千，佩玉亿有八万”，以及麋、鹿，牦、豕等约一万头(《世俘》)，他掠夺的只是些鼎彝、宝玉、牲畜，而不是殷商的历史材料。固然，这种传记百家之言也许是靠不住的，武王也许肯不注重实利；可是现有的证据已足够证明这些记载了。安阳的殷墟，在三十年中发现了四五万片的甲骨卜辞，以后经中央研究院大举发掘，连宗庙宫室陵墓的遗址也找出来了。然而地下挖出的遗物只有大量的甲骨和瓦片，而铜器和玉器乃至少。这不是铜器和玉器已全被抢光了吗？因为周人有致用观念，所以把凡是值钱的东西都带走了。又因为他们没有历史观念，所以想不到开办一个“故宫博物院”。他们看盘庚以来二百余年卜用的甲骨，正如我们看一大堆废纸似的。说到这儿，真令我暗暗地叫一声惭愧。十余年前，北京的历史博物馆嫌明清内阁大库的档案堆积得太多了，又占房屋，又费功夫，觉得讨厌，所以就把其中不整齐的装了八千麻袋，卖给纸厂，作为造还魂纸的原料。司法部中藏有明朝的刑部老档，总长朱深看它是过时货，下令烧了。七年前，国都南迁，蒙藏院的档案无人保管，全数散出，卖给摊贩包花生糖果。究竟甲骨的用处不如纸张，不能制造还魂纸，也不能包裹糖果，周武王觉得不能获利，扔下了。后来康叔封于卫，他也许嫌这种东西讨厌，但它又不像纸张的容易烧毁，只得留下了。谁想过了三千年，这种废纸竟沾了人们的历史观念的光，忽然发生了用处，害得许多考古家和古董商费了全副的精力去搜求，腾起很高的行市！又谁想现在人们的历史观念，只会应用于数千年前的档案(甲骨)，而不会应用于数百年中的档案！唉，人类的进步是这样慢的。

因为古人太没有历史观念了，所以中国号称有五千年的历史，但只剩下微乎其微的史料。现在再讲一个故事。曹植做了鄄城侯，那边有一座旧殿，是汉武帝的行宫，他拆毁了。因为有人假借了神话来反对，他就下令道：

昔汤之隆也，则夏馆无余迹。武之兴也，则殷台无遗基。周

> 之亡也，则伊、洛无只椽。秦之灭也，则阿房无尺梠。汉道衰则建章撤；灵帝崩则两宫燔。……况汉氏绝业，大魏龙兴，只人尺土非复汉有。是以咸阳则魏之西都，伊、洛为魏之东京，故夷朱雀而树阊阖，平建阳而建泰极。况下县腐殿，为狐狸之窟藏者乎！……（《文馆词林》六九五引）

他的话说得多么爽快，有了新朝就该把旧朝的东西完全摧毁了！看了这文，谁还敢说中国人好古！在这种观念之下，只有时行的留存与不时行的销灭两件事。然而不幸，历史所记是十分之九属于不时行的呵！

凡是没有史料做基础的历史，当然只得收容许多传说。这种传说有真的，也有假的；会自由流行，也会自由改变。改变的缘故，有无意的，也有有意的。中国的历史，就结集于这样的交互错综的状态之中。你说它是假的罢，别人就会举出真的来塞住你的嘴。你说它是某种主义家的宣传罢，别人也会从这些话中找出不是宣传的证据。你说它都是真的罢，只要你有些理性，你就受不住良心上的责备。你要逐事逐物去分析它们的真或假罢，古代的史料传下来的太少了，不够做比较的工作。所以，这是研究历史者所不能不过而又极不易过的一个难关。既经研究了历史，谁不希望得到真事实？既经做了研究工作，谁不希望早日完工？可是古人给我们的难题太多了，这个回答不好的责任是应当由古人担负的，我们只有使尽自已的力量以求无愧于心而已。

（二）战国、秦、汉间好古者的造伪

我们在前面既知道古人没有历史观念，不爱惜史料了，但从别方面看，则中国民族又有一种癖性，是喜欢保留古代的语言方式。我们现在尚闹白话与文言之争，好古者还想拿公元前数百年的白话作为二十世纪的通用文字。古代也是如此。我们在《左传》里读到周王的说话，

就知道他和春秋时一般人的口语有别。例如僖十二年，齐桓公使管夷吾平戎于王，王说：

> 舅氏！余嘉乃勋，应乃懿德，谓督不忘，往践乃职，无逆朕命！

又如哀十六年，卫庄公使鄢武子告嗣位于周，王说：

> 肸以嘉命来告余一人。往谓叔父：余嘉乃成世，复尔禄次。敬之哉，方天之休！弗敬弗休，悔其可追！

虽然文气卑弱，必不能像殷、周间文字的朴茂，但春秋时有摹仿古文字的风气，即此可以推知。文既仿古，当然有伪造古书的。《孟子·万章篇》上有一段话：

> 象曰："谟盖都君咸我绩。牛羊，父母；仓廪，父母。干戈，朕；琴，朕；弤，朕；二嫂使治朕栖。"象往入舜宫，舜在床琴。象曰："郁陶思君尔！"忸怩。舜曰："惟兹臣庶，汝其于予治！"

此文易"谋"为"谟"，易"皆"为"咸"，易"功"为"绩"，又省去许多动词，如"牛羊父母"，"舜在床琴"等句，显见作者要表示其为唐、虞的真传，故有意不循战国的语法。其他《孟子》中所引尧、舜事，又有"祗载见瞽瞍"，"瞽瞍厎豫"，"舜尚见帝"等句，也都用了古字易去今字。在这种空气之下，《帝典》就出现了，邃古的名人也都有著作传下来了。作者没有新发见的史料，也没有时代的观念，只凭了个人的脑子去想，而且用了貌似古人的文体写出，拿来欺骗世人。战国、秦、汉之间，这种东西不知出了多少。其后赖仿古而成名的甚多，扬雄的《太玄》和《法言》最能表现这个特征。又如司马相如

作《封禅文》，把“揆其所始，至于所终”写作“揆厥所元，终都攸卒”，把“大道于是成”写作“大行越成”，把“深恩广大”写作“湛恩厖鸿”，把“化蛮夷为文明”写作“晻昧昭晰”，简直不讲文法，专堆生字，到了画符念咒的地步。

他们既已为了没有历史观念，失去许多好史料，又为了没有历史观念，喜欢用古文字来作文，引出许多伪书。在这双重的捣乱之下，弄得中国的古书和古史触处成了问题。从前君主时代，君主的权力的基础建筑在经书上，于是“非圣无法”可以判死罪(例如嵇康以“非毁《典谟》”而受诛)，大家死心塌地，不敢去想，倒也罢了。现在呢，君主是倒了。从前人没有学术史的眼光，以为最古的人是最聪明的(例如黄帝发明了几十种东西，做了几百卷书)，什么事情都是老早就规定妥当，不必由我们去想，倒也罢了。现在呢，知道智识由于积累，后人的本分是应追过前人了。我们在这种环境之下，哪能不起来问，哪能不起来干。如果不这样，我们简直辜负了这时代。何况，在从前极束缚的环境之下，尚有起来问，起来干的，我们如果在这大解放的日子里还作无怀、葛天之民，试问有什么面目对着他们?

（三）孔子对于历史的见解

中国的文化中心，大家都知道是“六经”和孔子。“六经”的问题复杂，我们先来看孔子。记载孔子言行的《论语》，是有史以来第一部私家著作。我们可以在《论语》中看出孔子对于历史的见解。

孔子虽是儒家的开创者，但这原是后来的儒家推尊他为始祖而已，他并没有创立一种主义，也没有定出什么具体的政治计划来。他虽常提起夏、殷，但夏、殷的历史差不多没有说到。《八佾篇》云：

子曰：“夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋

不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣！”

他说夏、殷之礼的“不足征”由于他们后裔杞、宋二国的“文献不足”，似乎很能注意到史料上。但为什么对于夏、殷之礼又两云“吾能言之”呢？既已没有史料，他怎么去讲历史呢？这不彀人疑惑？由我猜想，恐怕那时人对于夏、殷的故事都随便说，孔子也不能免。所谓“不足徵”的，是史料。所谓“吾能言”的，是传说。照这样讲，孔子口里的夏、殷之礼就有问题了。

他又说：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。”（《卫灵公》）又说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《八佾》）在这两句话里，可见他的心目中的夏、殷的礼对于周代人的效用只在“留备择取”的一点。他只拿了致用观念来看夏、殷，而不拿历史观念来看夏、殷，这个意思表示得非常清楚。（要是他用了我们的态度，就得问：“夏、殷的礼究竟是怎样的?”“夏、殷的礼是怎样构成的?”“夏、殷的礼在我们这个时代里有什么实用价值?”）在这种观念之下，与周有关的尚可仅凭传说，而与周无关的自然更不妨让它澌灭了。

制度既已只备择取，史事当然只备劝惩。在《论语》里，可以看出孔子和弟子们说话时称引的人，只是把人类的性质品行分成数类，每类举出几个最有力量的代表。例如做人君的要无为如尧、舜，勤俭如禹、稷，知人如舜、汤；做人臣的，要能干如周公、管仲，忠直如史鱼、柳下惠，识见如伯夷、蘧伯玉。他提起古人，不是传授历史知识，乃是教人去效法或警戒。这种观念原是当时人所通有的。因为日久流行在口头的缘故，所以好人会尽量好，坏人会尽量坏。其实岂但当时人，就是现在，除掉研究历史的专家以外，提到古人，谁不只记得几个特别好的和特别坏的。你随便走进一个戏园或评书馆，就可以听得能干的姜太公和诸葛亮，勇敢的薛仁贵和杨继业，奸诈的曹操和秦桧，方正的包龙图和海瑞，以及武松、黄天霸等义士，李太白、唐伯虎等才子，杨贵妃、崔莺莺等美人，妲己精、潘金莲等淫妇。这些演员和听

众，并不要求知道这班古人的年代先后和他们的特殊环境，只觉得古来的人，或善或恶，其翘然特出于人群的不过这几个而已。有了这几个，他们说话或唱戏时就尽够引用了，要寻一个人物作自己的模范时也有所取资了。当时子贡究竟是一个智识分子，他听了抑扬过甚的传说不免引起了怀疑。他道："纣之不善不如是之甚也，是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。"（《子张》）这句话的反面，就是说，"周公之才之美不如是之甚也！是以居上流者，天下之善皆归焉"。也就是说，"中流者非无善恶也，天下之善恶皆不归焉"。这实在是一句聪明话，是我们的辨伪史中的第一句话。

古时只有代表人物而没有史。今日则既有留存于民众心目间的代表人物，又有为学者们所保存研究的历史材料。这是古今的一大区别。古时虽以孔子之圣知，也曾起过"文献不足"的感叹，但究竟受时代的束缚，惟有宛转牵就于致用的观念之下而已。

（四）战国以前的古史是"民神杂糅"的传说

孔子的思想最为平实，他不愿讲"怪，力，乱，神"，所以我们翻开《论语》来，除了"凤鸟不至，河不出图"二语以外，毫无神话色彩（这二语本是很可疑的）。其实那时的社会最多神话。试看《左传》，神降于莘，赐虢公土田（庄三十二年），太子申生缢死之后，狐突白日见他（僖十年），河神向楚子玉强索琼弁玉缨（僖二十八年），夏后相夺卫康叔之享（僖三十一年），真可谓"民神杂糅"。历史传说是社会情状的反映，所以那时的古史可以断定一半是神话，可惜没有系统的著作流传下来。流传下来的，以《楚辞》中的《天问》为最能表现那时人的历史观，但已是战国初期的了（此文必非屈原著）。

《天问》是一篇史诗，用了一百八十余个问题来叙述当时所有的上

下古今的智识。篇中先问宇宙的着落，再问日月的运行，这就是所谓开辟的故事。于是问到人了，第一个是鲧，问他为什么治洪水时要听鸱龟的话，为什么上帝把他永远监禁在羽山。第二个就是禹，问他在极深的洪水中怎样的填起土来，应龙又怎样的帮他治水。第三个是康回，就是共工，问他怎样一怒，土地就塌陷了东南一角。于是问到地方：东西南北哪边长，太阳哪里照不到，昆仑、黑水在何方。从此顺了次序问起夏、商、周的历史故事，其中也很多大可怪异的传说，为儒家的典籍里所没有的。

在《天问》中，禹是一个上天下地，移山倒海的神人，鲧是给上帝禁压在山里的。洪水是开辟时所有；平治水土不是人的力量，乃是神和怪物合作的成绩。有了这个了解，再去看《诗》、《书》，那么，玄鸟生商的故事，履帝武生稷的故事，“洪水芒芒，禹敷下土方”之句，“殛鲧于羽山”之文，均不必曲为解释而自然发现了它们的真相。

不但如此。《史记·秦本纪》说秦祖女修吞卵生子，中衍鸟身人言，也可信为当时确有的史说。《山经》记陕西西部至甘肃一带是一个上帝的国家，而黄帝便是那边的上帝，即此可知秦祀黄帝的缘故，又可知道黄帝陵所以在桥山的缘故。其它如《书》中的“高宗肜日，越有雊雉”，《金縢》的“天乃雨，反风，禾则尽起”，以及《赵世家》中的《秦谶》，《大宛列传》中的《禹本纪》，拿那时人的眼光看来，正是家常便饭，无所用其疑怪。

我们可以说：在战国以前，古史的性质是宗教的，其主要的论题是奇迹说。我们不能为了孔子等少数人的清澈的理性，便把那时的真相埋没了。

（五）墨子的托古

到了战国，情形就大变。战国以前整个社会建筑在世官制度上。

《左传》上说“人有十等”（昭十年），士以上为四等，皂以下为六等，为的是要使他们“服事其上而下无凯觎”（桓二年）。但后来因交通的便利，商业的发达，庶民就有了独立的地位。又因诸侯的吞并，地力的开发，大国益增富强，管理国家的事不是几个精神衰老过惯舒服日子的世家大族所能为，庶民中的贤者就起而挤倒了世官。大家要夺政权，就大家要有智识。这样的社会组织的大变动，当然对于思想学术有剧烈的影响，古史传说遂更换了一种面目。

学术界中第一个起来顺应时势的，是墨子。他有坚定的主义，有具体的政治主张。他的第一个主张是“尚贤”，他说：“虽在农与工肆之人，有能则举之，……故官无常贵而民无终贱。”他的第二个主张是“尚同”，他说：“选择天下贤良圣知辨慧之人，立以为天子；……选择天下赞阅贤良圣知辨慧之人，置以为三公。”这样说来，一切世官等级，他们是准备全部打倒的；谁有本领谁做官，哪一个最有本领就请哪一个做天子。这等坚决的主张当然会博得民众的多数同情，所以就是和他势不两立的儒家，也不能不采取他的学说。《大学》里说的“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”，《中庸》里说的“德为圣人，尊为天子，富有四海之内”，以及《尧典》的“克明峻德”一章，《皋陶谟》的“日宣三德”一章，都是儒家承受墨家学说的证据。

但当时人最没有时代的自觉，他们不肯说“现在的社会这样，所以我们要这样”；只肯说“古时的社会本来是这样的，所以我们要恢复古代的原样”。然而，战国的时势是从古未有的创局，如何在古代找出相同的事例来呢？这在我们研究历史的人看来，是绝对没有办法的事。但他们有小说家创作的手腕，有外交家说谎的天才，所以容易得很。他们说：舜是从畎亩之中举起来的，伊尹是从庖厨之中拔出来的，傅说是从版筑之间解放出来的，胶鬲是从鱼盐的商场中挑选得来的，所以农夫也可以做天子，厨子、囚徒、鱼贩们也可以做大臣。他们又说：尧把天子让与舜，舜把天子传与禹，所以天子之位不是世袭的，一个天子

老了就应当在他的臣民中选择一个最有本领的人，把天下交给他管。这就是所谓“禅让说”。一定要先有了墨子的尚贤主义，然后会发生尧、舜的禅让故事。这些故事也都从墨家中流传到儒家，而我们小时就在“四书”是熟读，认为至真至实的古代史了。

不过，儒家究竟和墨家不同。墨家讲兼爱，儒家则讲亲亲。墨家主张彻底尚贤，儒家还要保全贵族的世禄。所以从墨家的平等眼光看来，除了举贤无第二法；从儒家的等差眼光看来，传子比了举贤还重要。因此，禅让的故事，儒家虽因时势的鼓荡而不得不受，但总想改变其意义。这一个苦衷，我们若小心读《孟子》就可明白。

当禅让说极盛的时候，燕王哙听得着了迷，一心想追踪尧、舜，就把国政完全交给他的相子之。有人对他说：“禹本来是传天下与益的，但因他的儿子启在政治上也有权力，启纠集党羽攻益，把天下夺回来了。照这样看，禹在表面上传天下于益，其实是令启自己夺取。现在你虽把国家交给子之，然而官吏大都是太子手下的人，实在还是太子用事呵！”燕王哙是真心效法尧、舜的，就把官员的印一起收了，交给子之，由他任用。子之南面行王事，燕王哙反做了他的臣。这样三年，燕国大乱，将军市被和太子平合谋，起兵攻子之；齐宣王又从外边打进去，把子之打掉，燕王哙也死了。（事见《战国策·燕策》一及《史记·燕世家》）这是一个很美丽的故事之下的大牺牲。当燕国乱时，有人询问孟子的意见，他答道：“子哙不得与人燕，子之不得受燕于子哙。有仕于此而子悦之，不告于王而私与之，……则可乎！”（《公孙丑》下）以一个“言必称尧、舜”的人而对于热心模仿尧、舜的子哙、子之反持这种冷酷的态度，实在令人无从索解。倘使他用了同样的句法，说“尧不得以天下与舜，舜不得受天下于尧”，禅让的偶像岂不是就此打碎了吗？

有一次，万章问他：“尧把天下传给舜，有这件事吗？”他用了批评燕事的态度回答道：“没有，天子是不能把天下送给别人的。”话说得这样斩钉截铁，当然把这件故事推翻了。于是万章再问道：“舜

的天下是谁给他的呢?”他回答一句空洞的话:“是天给他的。”万章这人真利害,又反问他一句道:“天把天下给他的时候是明明白白的对他说话吗?”这话要是问在西周时,那时的人当然回答说,是的,因为《大雅》里就有“有命自天,命此文王”(《大明》),以及“帝谓文王,予怀明德……”(《皇矣》)等句,天和人直接谈话的事是很寻常的。但孟子的时代和他的学说已不容他这样神道设教了,所以他答说:“天是不说话的,但借了人事来表现他的意思而已。”万章再逼进一层,说:“怎么借了人事来表现呢?”问到这样,他再没有什么办法,只得用了墨子的手段杜造出一段故事来,说道:“舜相尧有二十八年之久,这是天意。尧崩,三年之丧完了,舜避到南河的南面,好让尧子继承了天子之位,然而朝觐的诸侯不到尧子那边去而到舜这边来,打官司的也不到尧子那边去而到舜这边来,歌颂功德的又不歌尧子而歌舜。舜被臣民爱戴到这样,他不做天子也不成了。这就是从人事上表现的天意!”(《万章》上)这些话虽然讲的是尧、舜,其实是针对燕王哙的让国说的。倘使子之能相子哙二十余年,哙死之后他也离去燕都,燕的臣民也不戴太子平而戴他,那就是孟子理想中的禅让了。然而这和《尧典》所谓“朕在位七十载,汝能庸命巽朕位”,“格汝舜,询事考言,乃言厎可绩,三载,汝陟帝位”,“正月上日,受终于文祖”诸文能相合吗?《尧典》中分明说尧直接让位于舜,而孟子偏说舜是由臣民拥戴起来的,与尧无干,这不够矛盾吗?这样看来,孟子所说的是儒家的尧、舜,而《尧典》所记的竟是墨家的尧、舜了!

岂但孟子反对禅让,荀子的态度更要激烈。他在《正论篇》里大声疾呼道:

> 世俗之为说者曰:尧、舜擅让。是不然!天子者,势位至尊,无敌于天下,夫有谁与让矣!……
>
> 曰:死而擅之。是又不然!……圣王已没,天下无圣,则固

> 莫足以擅天下矣。天下有圣而在后者，则天下不离，朝不易位，国不更制；三下厌然，与乡(向)无以异也。……圣不在后子而在三公，则天下如归，犹复而振之也；天下厌然，与乡无以异也。……故天子生则天下一隆，致顺而治，论德而定次；死则能任天下者必有之矣。夫礼义之分尽矣，擅让恶用矣哉！
>
> 曰：老衰而擅。是又不然！血气筋力则有衰，若夫智虑取舍则无衰。曰：老者不堪其劳而休也。是又畏事者之议也！天子者，势至重而形至佚，心至愉而志无所诎，而形不为劳，尊无上矣。……老者休也，休犹有安乐恬愉如是乎？故曰，诸侯有老，天子无老；有擅国，无擅天下：古今一也！
>
> 夫曰尧、舜擅让，是虚言也！是浅者之传，陋者之说也！不知逆顺之理，小大至不至之变也！未可与及天下之大理者也！

他的话说得何等决绝，径断禅让说是“虚言”，是“浅者之传，陋者之说”。比了孟子一方面说唐、虞不是禅，一方面又说“唐、虞禅”的扭扭捏捏、藏藏躲躲的态度，高明了多少？再拿荀子的话来和《尧典》比较，则“朕在位七十载，汝能庸命巽朕位”，岂不是“老衰而擅”；“帝乃殂落；……月正元日，舜格于文祖”，岂不是“死而擅之”；而“正月上日，受终于文祖”，又岂不是“尧、舜擅让”呢？《尧典》所言竟没有一句不是荀子所反对的。堪笑后世读书人都自居于儒家，而对于孟、荀二大师之说似乎不曾看见，确认禅让是唐、虞之事，这是粗心呢，还是不敢提出这问题呢？

孟、荀二氏都不愿意听禅让之说，然而想不到从根本上解决，所以他们的反对不能成功。倘使他们能找出这传说的源头，说“这是墨家为了宣传主义而造出来的，我们儒家不该盲从”，岂不就连根铲去了？推求他们所以不说这话的理由，就因为他们没有历史观念，自身又被包围于这样的空气之中，所以虽觉得这些话不对，而竟找不出辨伪的方法来。

由墨家的主义下所造成的故事，除此之外，可以推测的还有二端。

其一，“命”本是古人所最信仰的，到墨子始因激励人们奋斗的勇气，主张非命。但现在《尚书》中，《汤誓》载桀之言曰，“时日曷丧，予及汝皆亡”，《西伯戡黎》载纣之言曰，“我生不有命在天”，那么，这两位亡国之君都是主张信命而被人打倒的。固然这也许是周代史官的垂诫之作，但也大有从非命之说出来的可能。看《非命上篇》说：“于《仲虺之告》曰，‘我闻于夏人矫天命，布命于下；帝伐之恶，龚丧厥师’，此言汤之所以非桀之执有命也。于《太誓》曰，‘纣夷处不肯事上帝鬼神，……乃曰：吾民有命’，此言武王所以非纣执有命也。”可见他确把桀、纣当做定命论者的偶像，而作为他的攻击的目标的。

其二，墨子提倡尚贤，又注重实利与节俭，所以他把各种器物都定为圣人或圣王所作，见得当时创造的艰难，现在使用的人应当郑重。《节用中篇》说，“古者圣王制为节用之法；……古者圣王制为饮食之法；古者圣王制为衣服之法；……古者圣人为猛禽狡兽暴人害民，于是教民以兵行；……古者圣王为大川广谷之不可济，于是利为舟楫；……古者圣王制为节葬之法；……圣王……为宫室之法”，把百姓日用的东西一起归于明王圣人的德惠。其他《辞过》、《非儒》诸篇中也都有同样的制作说。这原是他矫正世俗侈靡的好意。但是自从有了这个提示，创造事物的传说就觉得有整理编排的必要，《世本》的《作篇》应时而兴，把任何事物都确定了一个创始者。主张改制说的人见了，又利用这一套话作为改制的根据，表示任何时代都可创造新事物：这就是《淮南子·泛论训》上的一段话。《易》学专家见了，也想把这一说应用到《周易》上，恰好《易传》中有“以制器者尚其象”之文，就选取了十三卦分配制作，而有庖牺氏取《离》作网罟等等的故事。

墨子是创造理论以顺应战国时势的第一人；因为他鼓吹的最早，所

以由这一学派发生的故事最为深入而有力，一般人也忘记了这是墨家所创造的了。

（六）种族融合过程中造成的两个大偶像

在战国的时势中又有一个大运动，其性质的重要或者还超过了世官的破坏，这是种族的融合。本来“诸夏”和“蛮夷”的界限分得很严。所谓诸夏，是夏、商之后，和由西方入主中原的姬、姜两大族。在这四族以外的，都被看作蛮夷。虽有很高的文化的楚国，奄有西周旧畿的秦国，中原人还是用了蛮夷的眼光看他们，而他们也自居于蛮夷。吴国，中原人都已承认他们为泰伯之后了，然而《春秋经》还称其王为“吴子”，和赤狄的潞子一例。燕国，分明是召公奭之后，但因离中原稍远，与鲜虞、山戎比邻，故当张仪说燕王时，燕王还说，“寡人蛮夷僻处，虽大男子裁如婴儿”（《燕策》一）。可见除了种族的关系以外，还有地域的关系。那时的中原是何等的狭小，诸夏是何等的稀少呵！

其实，就是诸夏的基本团体，夏、商、姬、姜四族，他们也何尝出于一家。夏的一族的来源固不可知，但商族是自以为“天命玄鸟”降下来的（《商颂》），周族是自以为上帝凭依了姜嫄而生下来的（《大雅》及《鲁颂》）。这些事情的真不真是另一问题，但他们对于自己的祖先，都以为由于上帝的命令而出现，这个观念的存在是铁一般的事实。因为有了这种观念，所以他们不承认始祖的前一代是人，他们不承认本族和别族有共同的祖先。至于姜姓的人，他们自己说是四岳之后，而四岳是共工的从孙，也不曾和其他三族认做本家。

当春秋时，居今河北省南部的有白狄，居今山西省南部的有赤狄（这是说一个大概，白狄也有在陕西的，赤狄也有在河北的）。其他以戎为名的，陕西有犬戎、骊戎、大戎，河北有山戎，湖北有卢戎，河南

有陆浑之戎及扬拒、泉皋、伊雒之戎。以夷为名的，山东有莱夷，江苏与安徽间有淮夷。淮夷或者是一个总名。那时江、淮之间，种族部落至复杂。姓嬴的有江、黄、徐诸国。姓偃的有六、蓼、桐、英氏及舒蓼、舒庸、舒鸠诸国。不详其姓的又有州来、锺离、锺吾诸国。更往南行，又有群蛮和百濮。这些部落各有其历史的文化；不幸他们不是诸夏，而我们现在所有的古史乃是诸夏传下来的，所以找不到材料，似乎没有什么问题。其实那时的部族是说不尽的交错复杂，问题之多乃远过于我们的想像呢。

但是过了春秋，越灭了吴，就统一了东南部；楚东向灭越，又南越洞庭，西越巫山，就统一了淮水和长江两流域。秦灭义渠和蜀，就统一了西北和西南两部。齐向海上开拓，燕向东北开拓，赵向北部开拓，又统一了许多异族的地域。剩下韩、魏，虽困居腹地，不得发展，也能融化中原诸戎狄。他们各为求富强，打了无数回仗。战争的结果，他们开辟了无数地方，这些地方是向不受中原文化的浸润的；他们并合了无数部族，这些部族是向居于诸夏之外的。这样地工作了二百余年，于是春秋时的许多小国家和小部族全不见了。再经秦、汉的统一，于是他们真做了一家人了。

他们为要消灭许多小部族，就利用了同种的话来打破各方面的种族观念。本来楚的祖是祝融，到这时改为帝高阳(后人说他就是颛顼)了。本来秦是玄鸟陨卵，女修吞而生子的，到这时也是颛顼的苗裔了。赵祖非子，非子也是女修之后，秦和赵就同祖了。本来越是纯粹南方部族，和诸夏没有丝毫关系的，到这时也是禹的子孙了。本来匈奴在极北，越在极南，无论如何联不起来的，到这时都成了夏禹的后裔了。禹是被称为颛顼之孙的，那么越和匈奴也就同祖了颛顼了。田齐自称舜后而舜是颛顼的六世孙，他们也就与秦、赵、楚、越、匈奴为一个系统下的分支了。这几个有名的国家如此，许多被并的小部族当然都熔化于一炉了。

以上说的是颛顼一系，还有帝喾一系。自从甲骨卜辞发现以来，

从里边寻得了"高祖夋"和"㝁于夋"诸文，研究的结果知道 即是帝夋，也就是帝喾。（王静安说）而帝喾即是命玄鸟下凡的上帝，简狄乃是下界的女子，二者有神和人的区别。《天问》里说，"简狄在台喾何宜？玄鸟致贻女何喜？"即是说的这事。帝喾为商族的宗神，可无疑义。但周族是兴于西方的，从初兴到灭商也不过十数代，比了商的世系有四五十代的，历史的长短相去悬殊。而且他们的文化有种种差异，显然是两个很不同的种族。周的始祖后稷虽也说是上帝之胤，但那时的上帝是很多的（看《山海经》可知），商的宗神当然不即是周的宗神。然而到了种族混合大运动的时候，这两个仇 的种族忽然结成了亲兄弟了。他们说：帝喾是一位人王，他的元妃是姜嫄，产了后稷；他的次妃是简狄，产了契。不但如此，他还有一个次妃，叫做庆都，产了帝尧。在这几句话里，埋着不知多少的矛盾，只消细心读书便没有不觉得的。

据他们说，自古以来的朝代只有唐、虞、夏、商、周五个。照这样分配，虞、夏属于颛顼系，唐、商、周属于帝喾系，似乎组织民族史的任务已告终了。但他们还觉得不满意，以为这两枝必须并到一干上才好。黄帝本是一个最有权力的上帝，于是他们就把他从天上拉了下来了。他们说：黄帝生昌意，昌意生颛顼，这是一支；黄帝生玄嚣，玄嚣生蟜极，蟜极生帝喾，这是又一支。靠了这一句话，颛顼和帝喾就成了同气连枝的叔侄。二千余年来，大家都自以为是黄帝的子孙，原因就在这里。可惜逝者已矣；若能把战国以前人从地下唤了起来，问他们这件事，他们一定摸不着头脑呢。

记载这样的世系的，有《五帝德》、《帝系姓》诸篇，今在《大戴礼记》中。司马迁虽说这二篇"儒者或不传"，但他自己毕竟相信，所以全载入《史记》的《本纪》和《世家》中。

他们岂仅把上帝拉做了人王，使神的系统变作了人的系统；而且把四方小部族的祖先排列起来，使横的系统变成了纵的系统。如伯夷，本是姜姓一族的祖先；皋陶，本是偃姓一族的祖先；益（或伯翳），本是

嬴姓一族的祖先(见《左传》及《国语》):他们都请来放在《尧典》里,使得他们和夏祖禹,商祖契,周祖稷成了同寅,于是这一班人的时代整齐划一了。太皞,是任、宿、须句、颛臾诸国的祖先;少皞,是郯国的祖先;共工,是齐国的祖先;大庭氏,是原住在鲁国之地的(见《左传》及《国语》),他们取来一齐说为古帝王,于是颛顼、帝喾之前又堆上了许多的王者了。这样一来,任何异种族异文化的古人都联串到诸夏民族与中原文化的系统里,直把"地图"写成了"年表"。

又不但此也,因种族的融合而使古代的疆域也随着发展。本来所谓中原,不出黄河下流及济水流域。夏、商、周千数百年间的都城,只有西周因旧国所在,建都于渭水流域,其它哪一个不是在黄河下流。势力所及,西不度陇,南不越淮水、荆山。所以《商颂》虽夸言武功,而说到邦畿,只有"千里"。孟子以王道为其理想中的最高成就,他说到古代疆域,也不过是"夏后、殷、周之盛,地未有过千里者也"。《荀子·强国篇》中又说:

> 古者百王之一天下,臣诸侯也,未有过封内千里者也。今秦南乃有沙羡与俱,是乃江南也;北与胡、貉为邻;西有巴戎;东在楚者乃界于齐,在韩者逾常山乃有临虑,在魏者乃据圉津,去大梁百有二十里耳,其在赵者剡然有苓而据松柏之塞,负西海而固常山:是地遍天下也。……此所谓"广大乎舜、禹"也。

这里说的是秦未灭六国时的疆域,把现今的地方来编排,除了陕西、四川两省较为整齐外,其余在湖北(沙羡),河南(临虑),山东(圉津),河北(苓)的都是些零星小块,然而荀子已诧叹为"广大乎舜、禹",可见就是到战国之末依然不曾把古代的地域放大。其后始皇二十六年成了统一的功业,丞相王绾等上帝号议云:

> 昔者五帝地方千里,其外侯服夷服诸侯或朝或否,天子不能

制。今陛下兴义兵，诛残贼，海内为郡县，法令由一统，自上古以来未尝有，五帝所不及。

到三十四年，置酒咸阳宫，仆射周青臣进颂道：

他时秦地不过千里，赖陛下神灵明圣，平定海内，放逐蛮夷，日月所照，莫不宾服。以诸侯为郡县，人人自安乐，……自上古不及陛下威德。

这都是说五帝的地方不及秦始皇的大，当时为"诸侯"而今日为"郡县"，当时"不能制"而今日"由一统"。这是秦代公认的事实，还不曾改变旧日的地理观念。所以《琅邪台刻石》云：

普天之下，抟心揖志；器械一量，同书文字。日月所照，舟舆所载，皆终其命，莫不得意。……六合之内，皇帝之土，西涉流沙，南尽北户，东有东海，北过大夏；人迹所至，无不臣者。……

这不是夸口，是事实。哪里知道，古代的疆域竟因始皇的赫赫之功而改变了！

我们先看《淮南子》罢。他说古代的圣王，是：

昔者神农之治天下也，……其地南至交趾，北至幽都，东至旸谷，西至三危，莫不听从。（《主术训》）

他说古代的暴君，又是：

纣之地，左东海，右流沙，前交趾，后幽都。（《泰族训》）

夏桀、殷纣之盛也，人迹所至，舟车所通，莫不为郡县。（《泛论训》）

在这种思想之下，于是凡秦臣向始皇进的颂辞都成了“古已有之”的了。说《淮南》不足信吧，再看《五帝德》：

颛顼……北至于幽陵，南至于交趾，西济于流沙，东至于蟠木；动静之物，大小之神，日月所照，莫不砥砺。

帝喾……执中而获天下；日月所照，风雨所至，莫不从顺。

禹……巡九州，通九道，陂九泽，度九山，……据四海，平九州，戴九天；……四海之内，舟车所至，莫不宾服。

这不是把《琅邪刻石》之文生吞活剥了吗？大约齐、鲁儒生对于始皇的功业看得眼红了，不忍不把这一套话套在古圣王的头上，好使五帝的地方不止千里，五帝的威德也追得上始皇。倘对此说还有疑惑，试想一想《尧典》和《禹贡》就更明白了。我们不必管九州和十二州的大规模的地方制，只须看“同律度量衡”不是“器械一量”吗？“东渐于海，西被于流沙”不是“西涉流沙，东有东海”吗？假使始皇之世已有了《尧典》、《禹贡》，这些“不师古”的君臣为什么偏要钞写古帝王的老账？

禹在古代的传说中，本是平地成天的一个神人。到了这时，既由始皇统一的反映，逼得古帝王的土地必须和他一样广，于是禹的偶像遂重新唤起，而有《禹贡》一篇的著作，把当时的境域分做九州，硬叫禹担此分州的责任。其后《尔雅》有《释地》等四篇，不管里面的话和《禹贡》有无冲突，亦于篇末记云：“从《释地》以下至九河，皆禹所名也。”即此可见，战国、秦、汉之间，造成了两个大偶像：种族的偶像是黄帝，疆域的偶像是禹。这是使中国之所以为中国的；这是使中国人之所以为中国人的。二千余年来，中国的种族和疆域所以没有多

大的变化，就因这两个大偶像已规定了一个型式。除了外族进来混合在中国人的集团里之外，中国人总不愿把这个旧型式有所改变。所以虽不会很缩小，也不会很扩张了。

（七）孟子的托古

战国是一个尽想升级的时代，平民要求高升做官，诸侯也要求高升做王。到宇内有了八九个王时，王位又不尊了，就再进一步称帝了。在这种情形之下，旧制度已崩坏，新制度又急待创造，这是很费经营筹划的一件事。加以史料散失，更有无从取材之苦。例如孟子，北宫问他，周朝的爵禄是怎样排列的，他答道：

> 其详不可得闻也。诸侯恶其害己也而皆去其籍。

这原是很老实的话。当时的诸侯为要适应时势，创立新制，而苦于守旧的人的反对，所以先把古代传下来的文籍消灭了。在历史观念没有发达之际，受了致用观念的压迫，出此残暴的手段，也在情理之中。孟子既已看不到古籍，自己承认不知道，也就完了。但他又说：

> 然而轲也尝闻其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。……
>
> 天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，凡四等。……（《万章》下）

他所说的制度是从哪里出来的呢？我们知道，他根据的是《春秋》。在《春秋经》里，宋称公，齐、鲁、卫、陈等称侯，郑、曹、秦、燕等称伯，楚、邾、鄫、吴等称子，许和宿称男，非常的固定，使人一看就

可知道周王封建时所定的等次是如此的。《春秋》称为孔子所作，还在诸侯去籍之前，当然可以说是真事实。所以二千余年来，大家对于孟子的话从不觉得有可疑之点。不幸得很，这几年来金文研究发达，在彝器里找出来的五等爵的材料，或者是和《春秋》不合的，如燕、曹称侯，秦、郑称公，鄫称伯，许称子；或者是乱称一起的，如燕称公又称侯，邢称伯又称侯，芮称公又称伯，郳称伯又称子。这就把人们对于《春秋经》的信仰动摇了。不但如此，《大盂鼎》说“殷边侯田”，新出土的《夨令方彝》说“眔诸侯侯田男”，这就令人想起了《康诰》里的“侯甸男邦采卫”。加以研究，才知道《尚书》里的“侯甸男”就是脱掉了侯字的重文，当时大国称侯，小国称侯甸男或简称为男，而公为通称，伯是长义，子是国君之子或是还有问题的国君(如蛮夷酋长)，这些名词并不和侯与君同列在一个系统。(说详傅斯年《论所谓五等爵》)至于采、卫，乃是疏远之封，所以《郑语》引史伯之言曰，“妘姓邬、鄶、路、偪阳，曹姓邹、莒，皆为采、卫”。即此可知“公、侯、伯、子、男”的五等爵，不是传讹，便是作《春秋》的人有意定出来的等级，与真正的古制不合。《春秋》一书本和孔子没有关系，所以《论语》中一字不提。大约到了战国的中期，一班儒家受了时势的鼓荡，要想替将来的天子定下制度，他们在鲁国的史官处找到一堆断烂的记事竹简，就来“笔则笔，削则削”，寄托他们的政治理想，骗人道：“这是孔子作的，孔子行的是天子之事。”

从《春秋》的著作看来，可知那时的儒家是怎样的为这大时代打算。他们对于未来的憧憬是借了过去的事实来表示的，所以他们口里的古史就是他们对于政治的具体主张，所谓“祖述尧、舜，宪章文、武”，乃是水中的倒影。当齐宣王问孟子王政的时候，他答道：

> 昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤，此四者天下之穷民而无告者；文王发政施仁，

必先斯四者。

文王的史料流传到战国的怕也只有《诗》、《书》中的一点，但《诗》、《书》中的文王哪曾有这种事。这分明是孟子自己的王道政策，拉了文王下来担承这个名义而已。

你们不信孟子会做这种事情吗？请听我说下去。孔、孟二人虽然相去只一百多年，孟又自承是私淑孔的，但因为这一百多年中社会变动得太剧烈了，个人当然不能跳出社会而独立，所以他们的见解就无法一致。孔子只到过几个诸侯之国(观周的话是不可信的；就使真到了周，而那时的周王已凌夷得像诸侯一样了)，他心目中的模范政治家是帮齐桓公成就霸业的管仲，所以说："如其仁，如其仁！"又说："民到于今受其赐；微管仲，吾其被发左衽矣！"把他抬举得简直成了救世主。不过孔子的等级思想很深，他看"邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君有反坫，管氏亦有反坫"，对于其不知礼与不俭表示反感而已。一到孟子，就不然了。他那时，富强的诸侯都自立为王了，他自己所提倡的也是王道了。管仲虽有本领，但他究没有使齐桓公升为王，所以孟子就瞧不起他。当齐宣王问他"桓、文之事"时，他竟敢当面撒谎，说："仲尼之徒无道桓、文之事者，是以后世无传焉，臣未之闻也。"如果齐宣王当场把《论语》翻给他看，不知他有什么话说？他既把"桓、文之事"压了下去，于是接着说："无已，则王乎！"这一抑一扬之间就抬高了他自己的王道。他说："诸侯行文王之政者，七年之内必为政于天下矣。"这是他向各国君主写的包票。他又说："我非尧、舜之道不敢以陈于王前。"这是他自己门面上挂的牌子。因此，尧、舜、文王的历史就成了他的王道主义下的历史。为他陈义太高，齐宣王不敢接受，推托自己有好勇的毛病，他立刻举出文王、武王的好勇的故事，说这样正可以走上王业的路；宣王再推托自己有好货的毛病，他又举出公刘好货的故事；宣王更推托自己有好色的毛病，他又举出古公亶父好色的故事，——他处处证明了那时的王者有实现他的王道的可能。梁惠

王有一座园囿，他就劝他“与民偕乐”，效法文王的灵囿。滕文公对付不了大国的诛求，他就劝他“君子不以养人者害人”，效法太王的迁国。经他这样一讲，于是古代的王公都有了“圣圣传心”的事实。在孔子的说话中，只把历来名人的性格加以批评，虽有传闻之误，却不致有何装点。孟子呢，他简直不管古代的事实究竟如何(例如古公亶父是否好色，灵囿是否文王所筑)，只尽力把古代的王公硬装到他的王道的模型里去，好借着他们的牌子做他宣传自己学说的手段。我们读了他的书，所以深深的印着古圣王都十分相似的形象，那就是他把一副板子上印出来的东西填上了不同的人名而送给我们的效果。

孟子最喜说古事，但他却最没有地理历史的常识。他最喜引《诗》、《书》，但他所引的《诗》、《书》满不是那么一回事。正如《绵篇》，不过说古公亶父到了岐下，娶姜女以立家室而已，他就断章取义作为他好色的证据，然则不好色者难道就绝了夫妇之伦吗？因为他的说话太随便了，所以“戎狄是膺，荆、舒是惩”之句，《诗》上已说明是赞美“周公之孙，庄公之子”的僖公的，他偏会归给周公。淮水是入海的，泗水是入淮的，他偏会说禹“排淮、泗而注之江”。这种事由我们看来，他本是一个志在救世的政治家而不是一个历史地理学者，他的话说错了是可以原谅的，我们只要取其理论而舍其引证，也就买到他的真珠了。不幸后世读书的人拜倒于圣贤的名义之下，捧住了他的话当作古代的真事实，于是就发生了许多的伪史。例如他说“王者之迹息而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作”，这也不过随口讲讲而已，他原不曾做过一番时代的考据。但后人咬定了这句话，以为《诗》确是《春秋》前的东西了！毛公释《诗》，有“平王之孙”的《召南》也说为周初诗，而云“平，正也，武王女”。有“赫赫宗周，褒姒灭之”的《小雅》也说为西周诗，而云“诗人知其必灭周”。这些曲解是怎么来的？原来就来自孟老先生没有历史的知识而偏做了历史的权威上。

孔子虽慨叹夏、殷文献无征，还喜欢把三代制度作比较。到孟子时，古文献更无征了，但他一样的会比较，而且比得更详细。例如滕

文公问为国时，他就说：

> 夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。
>
> 设为庠序学校以养之。……夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之。

三代间的变迁之迹，他举得这样清楚。但我们早已知道，他表面上虽说的是古事，实际则是发表自己的政见，所以在他叙述了三代田制和学制之后，就说，“有王者起，必来取法，是为王者师也”，仍是写包票的办法。

三代的制度，就在这种情形之下愈讲愈多。试看《礼记·明堂位》所记的礼器，说到车，则是：

> 鸾车，有虞氏之路也；钩车，夏后氏之路也；大路，殷路也；乘路，周路也。

说到旂旗，则是：

> 有虞氏之旂；夏后氏之绥；殷之大白；周之大赤。

说到马，则是：

> 夏后氏骆马黑鬣；殷人白马黑首；周人黄马蕃鬣。

说到尊，则是：

> 泰，有虞氏之尊也；山罍，夏后氏之尊也；著，殷尊也；牺象，周尊也。

说到爵，则是：

夏后氏以盏；殷以斝；周以爵。

说到勺，则是：

夏后氏以龙勺；殷以疏勺；周以蒲勺。

说到黍稷器，则是：

有虞氏之两敦；夏后氏之四琏；殷之六瑚；周之八簋。

说到俎，则是：

有虞氏以梡；夏后氏以嶡；殷以椇；周以房俎。

说到豆，则是：

夏后氏以楬豆；殷玉豆；周献豆。

这样那样，一件一件地搬了出来，好像那时真有一个历史博物院，保存着四代的器物，所以会说得如数家珍。但倘使果真这样了，孔子又何必兴“文献无征”之叹呢？

（八）阴阳五行说所编排的古史系统

上面所讲的礼乐制度，我固然说它出于战国、秦、汉间人之口，很

不可信；但我也敢作保证：这是不会全假的。我们前边提起过许多古代的帝王，分析的结果知道只是把各族的祖先归到一条线上，把原有的横的系统变成了纵的系统。这种礼乐制度正与相类，他们把各地不同的器具礼法，依了他们的想像，再加上一点杜造，分配到虞、夏、商、周去，算作四代的不同的制度。这样做去，固然也很随心，但终须费一番搜集材料的工夫；在这大规模的创立制度的时代，那些“为王者师”的野心勃勃的人物还耐不住这麻烦。于是有一种学说顺应这需要而起，使得改制的人只须懂得了这种方式，便可不必操心而自然千变万化。这就是阴阳五行说！

这种学说，是从阴阳的观点，把世界上的万事万物分列为阴性和阳性两类；又从五行的观点，把金、木、水、火、土五种物质及其物性分配了世界上的万事万物。阴阳五行的本身既交互错综，阴阳与五行又交互错综，就引起了许多的变化。他们用了这种变化，说明自然界的状态，更进而说明社会的状态。他们以为这是天和人的一致的规律，是宇宙间的最高的原理，于是，计划政治制度时就要使用这原理，编排历史系统时又要使用这原理。

阴阳五行说始于何时，尚难断定。看《论语》记孔子的话这等多，而始终不曾提起过这个问题，可知在孔子时还没有这一说；就算已有，那么至少在孔子时大家还看得不重要。《荀子·非十二子篇》云：

> 案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。……子思唱之，孟轲和之；世俗之沟犹瞀儒……遂受而传之。

从这条看，五行之说是子思造出来的；子思是战国初期的人，似可决定此说的发生年代。但那时何以没有发生什么影响，孟子书中何以全未提及此事，这些疑问没有消除时，此说终是很可疑的。

这种学说的占有势力，始于邹衍。《史记·孟子荀卿列传》里说他看许多国君不讲德行，专喜奢侈，于是细细的研究阴阳消息之理，著了十余万言的书，说的话很奇怪；王公大人听了害怕，自愿归向到仁义节俭。他的学说中的一种是五德终始说，大意是帝王将兴时先会有豫兆。所以黄帝为土德，在他那时就有大螾大蝼的祥瑞；禹是木德，草木畅茂；汤是金德，银由山溢；周文王是火德，赤乌衔丹书从天而下。（见《吕氏春秋·应同》及《史记·封禅书》）他把五行支配帝王，所以朝代迭易，五行也就依次旋转下去。五行的次序是讲“相胜”的，本克土，所以夏继五帝；金克木，所以商继夏。但邹衍时的历史系统还没有放得很长，所以虽说终而复始，而第一回的五德的轮子尚没有转完。后来秦始皇做了皇帝，就依据了他的学说改定制度。因为克火的是水，所以他继周而自居于水德；水色为黑，所以衣、服、旄、旌、节、旗都上黑；水数为六，所以符和法冠都是六寸，舆和步都是六尺，乘是六马。（见《史纪·秦始皇本纪》）用了他的说法，简直从始有人类到人类灭绝，一切不用费心，因为什么事情都是命定的，你只要随着它转去，照办它应有的事情就好了。

不知何时，这五德说分了一支叫做三统说。这一说也是循环的，不过把范围缩小了些。他们说，帝王递嬗是依了三个统的次序：这三个是黑统，白统，赤统。夏为黑统，殷为白统，周为赤统，继周者又为黑统。《礼记·檀弓篇》说：

> 夏后氏尚黑，大事敛用昏，戎事乘骊，牲用玄。殷人尚白，大事敛用日中，戎事乘翰，牲用白。周人尚赤，大事敛用日出，戎事乘骠，牲用骍。

这是很清楚的三统说：夏时什么都黑，商时什么都白，周时什么都赤。在董仲舒的《春秋繁露·三代改制质文篇》中，有这一说的详细记载：

> 三正以黑统初，正日月朔于营室，斗建寅。天统气始通化物，物见萌达。其色黑，故朝正服黑，首服藻黑，正路舆质黑，马黑，大节绶帻尚黑，旗黑，大宝玉黑，郊牲黑。……冠于阼；昏礼逆于庭；丧礼殡于东阶之上。祭牲黑牡；荐尚肝。乐器黑质。……亲赤统，故日分平明，平明朝正。……
>
> 正白统者，历正日月朔于虚；斗建丑。天统气始蜕化物，物始芽。其色白，故朝正服白，首服藻白，正路舆质白，马白，大节绶帻尚白，旗白，大宝玉白，郊牲白。……冠于堂；昏礼逆于堂；丧礼殡于楹柱之间。祭牲白牡；荐尚肺。乐器白质。……亲黑统，故日分鸣晨，鸣晨朝正。……
>
> 正赤统者，历正日月朔于牵牛；斗建子。天统气始施化物，物始动。其色赤，故朝正服赤，首服藻赤，正路舆质赤，马赤，大节绶帻尚赤，旗赤，大宝玉赤，郊牲骍。……冠于房；昏礼逆于户；丧礼殡于西阶之上。祭牲骍牡，荐尚心。乐器赤质。……亲白统，故日分夜半，夜半朝正。

董仲舒说，继周的应该是黑统，所以孔子作《春秋》，把这一部书当作一个新的王朝，一切按照了黑统的规律去订立政治制度。汉不继秦而继周，所以《春秋》是假想的黑统而汉则是现实的黑统。因此，孔子作《春秋》就是为汉制法，这班《春秋》学家也就自居了汉朝的立法委员的资格。在董氏的书里，什么三统，什么四法，讲得天花乱坠，真使人觉得阴阳五行永远地那么样转，又觉得我们所有的一切全可从这些公式里推排出来。可惜我们不是汉代人，这二十世纪已不容再作如此的信仰，否则我们真可以委心任运了！

制度既可这样推出，历史当然也不会成例外。董氏这篇书中，说"文王受命而王，应天变殷，作周号，时正赤统，亲殷，故夏，绌虞谓之帝舜，以轩辕为黄帝，推神农以为九皇"，就表示从周到神农共历九代。周是本代；殷是前一代，应当"亲"的；夏是前二代，应当"故"

的；这是“三代”。虞是殷所“故”的，到周时就推出了三代以外，改称为帝；从此推上去，自尧、喾、颛顼、黄帝，合为“五帝”。神农是黄帝的前一代，称为“九皇”，九是代数，皇是称号。为什么有王、帝、皇之别呢？他说，“远者号尊，近者号卑”。所以周是称王的，但经过了两个别的朝代，他就可改号为帝了；再过了五个朝代，他就可改号为皇了。在这种议论上，证明了历史事实是永远在变动，只有做这变动的原理的循环说是不变的。

到了西汉的末叶，刘歆作《世经》，又另创了一种五德终始说，从伏羲的木德为始，以五行相生说为次：木生火，故炎帝以火德继；火生土，故黄帝以土德继；土生金，故少皞以金德继；金生水，故颛顼以水德继；水又生木，故帝喾以木德继；木又生火，故帝尧以火德继；火又生土，故帝舜以土德继；……这样排下去，从伏羲到汉，这五德的系统共转了两次半，比较邹衍的原说，内容丰富多了。（文见《汉书·律历志》）因为中国一切学问都是到东汉时才凝固的，所以他的话非常占势力，所有讲古史的书不提伏羲则已，一提到则未有不说他“以木德王”的。直到这四十年中，康有为提出少皞本不列帝王位次之说（见《新学伪经考》），崔适又提出“刘歆欲明新之代汉犹舜之继尧”之说（见《史记探源》），我们方才明白这一说的出现是有作用的。因为汉代的五行思想太浓重了，所以王莽就变了这一套把戏来夺取汉的天下。他的意思是，“我是黄帝的子孙，也是舜的子孙，这两位都是‘以土德王’的，所以我也有‘以土德王’的资格。汉是火德，他的祖帝尧也是火德。火德的尧是禅位与舜的，所以火德的汉也应禅位与我”。这原是一个有计划的骗局，王莽为主谋而刘歆为助谋。但从黄帝到尧，以前的史说，中间只有颛顼和帝喾两代，用相生说的“土、金、水、木、火”的次序排来，黄帝为土则尧只能为木，尧如为火则黄帝将为金，无法印合于汉、新禅让的前定说。所以他们毅然决然，在黄帝、颛顼之间插下一个少 ，使他居于金德的地位，于是王莽的戏法就变成功了！至于他的戏法为什么不跟他的政权一齐失败呢？这是因为光武帝利用了

他说的汉为火德的话，将错就错，自称以《赤伏符》受命，东汉的国命既明定为火德，如果不用他的历史系统即无法把汉排列在火德之下，所以只得承受了。

王莽只有把汉、新的世系往上推，其它的世系还没有提起。想不到到了东汉时，王符做了一部《潜夫论》，他把同德的帝王一起说作祖孙，更加密了他们的关系。钞在下面，让大家看看五德终始说下的历史是这样整齐的：

大人迹出雷泽，华胥履之，生伏羲，……世号太皞，……其德木。……后嗣帝喾代颛顼氏。……后嗣姜　履大人迹，生姬弃。……太妊梦长人感己，生文王。……

有神如龙首出常羊，感任姒，生赤帝魁隗，身号炎帝，世号神农，代伏羲氏；其德火纪。……后嗣庆都与龙合婚，生伊尧，代高辛氏。……龙感女媪，刘季兴。

大雷绕枢　野，感符宝，生黄帝轩辕，代炎帝氏；……其德土行。……后嗣握登见大虹，意感生重华虞舜，……尧乃禅位，……世号有虞。

大星如虹，下流华渚，女节梦接，生白帝挚青阳，世号少皞，代黄帝氏；……其德金行。……后嗣修纪见流星，意感生白帝文命戎禹，……舜乃禅位，……世号夏后。

摇光如月正白，感女枢幽防之宫，生黑帝颛顼，……身号高阳，世号共工，代少皞氏；其德水行。……娀简吞燕卵，生子契。……扶都见白气贯月，意感生黑帝子履，……身号汤，世号殷。（《五德志》）

你们看，他排列得多么整齐：（1）帝王禅代，是依着五德次序的；（2）帝王世系，是后五德承接着前五德的；（3）然而受命而王的天子却又来自天上的。他把每个帝王说成有三个父亲：其一是感生之父，如伏羲

之大人迹；其二是母所承之帝，如尧出于神农后嗣的庆都；其三是名义上的父，如文王的“以王季为父”。一定要在这三个系统中都做了儿子，方有做帝王的资格，帝王真神秘得不可思议了！

这种话如果只当笑话讲，倒也有趣。可惜直到现在，还有人不愿意把它当作笑话！

（九）道家的托古

以上纷纷扰扰的，都是墨家和儒家的主张；现在还留下一个——道家。

道家和儒、墨一样的提倡复古，复他们理想中的古。墨家以为从古尚贤，儒家以为从古就有一定的制度，道家则以为从古就是无为的。他们的理想说得最简单而清楚的，是《老子》中的几句话：

> 小国寡民。使有什百之器而不用。使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食；美其服；安其居；乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

虽然这一段话里有很显著的冲突，一方面破坏物质文明（使有什百之器而不用），一方面又要享受物质文明（甘其食，美其服），但他已捉住了战国时的痛苦的根源。战国时，因为交通太便利了，所以发展的欲望日高，弱者对于强者的经济侵略和武力侵略都无法避免，不论相隔得怎么远。他恨透了，所以宁可回复到闭国的时代，把器械、舟车、甲兵、文字全取消了。取消了这种东西之后，他以为必能再过甘食美衣，安居乐俗的生活。他暗示古代人过的日子是这样的快乐。

因为有了这一个暗示，所以后来的道家就一味造出具体的事实来证

明这个理论。《庄子》(这是一部从战国到汉的道家的丛书，里面也许有几篇庄周的亲笔，但非庄周作的一定比它多的多)《缮性篇》说：

> 古之人在混芒之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭；人虽有知，无所用之：此之谓“至一”。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人、伏戏始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，澆淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心；心与心识，知而不足以定天下，然后附之以文，益之以博；文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。

这作者对于古代的观念表示得何等清楚：古人本来是最快乐的，因燧人、伏羲变“无为”为“有为”，德就衰了；神农、黄帝之世更衰了，唐、虞之世简直是胡干了。这真是俗语说的“一蟹不如一蟹”呵！

《淮南王书》是汉文、景时至武帝初结集的，那时正是道家学说独霸的时代，所以《本经训》里有洋洋一大篇痛骂物质文明和政治组织的文字，阐明了社会进化就是痛苦加增这一个意义。这原是大乱以后的一种愤激之谈，是对于战国人信任知力和技巧的一种大反动。他们形容古代的快乐，甚至于说：

> 昔容成氏之时，道路雁行列处，托婴儿于巢上，置余粮于畮首，虎豹可尾，虺蛇可蹍，而不知其所由然。(《本经训》)

于是就一代一代的衰败下去了：

> 至伏羲氏，其道昧昧芒芒然，吟德怀和，被施颇烈，而知乃始昧昧晽晽，皆欲离其童蒙之心而觉视于天地之间；是故其德烦而不

能一。及至神农、黄帝，剖判大宗，窾领天地，……枝解叶贯，万物百族，使各有经纪条贯，于此万民睢睢盱盱然，莫不竦身而载听视；是故治而不能和下。栖迟至于昆吾、夏后之世，嗜欲连于物，聪明诱于外，而性命失其得。施及周室之衰，浇淳散朴，杂道以伪，俭德以行，而巧故萌生。周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼，于是博学以疑圣，华诬以胁众，弦歌鼓舞，缘饰《诗》、《书》，以买名誉于天下；繁登降之礼，饰绂冕之服，聚众不足以极其变，积财不足以赡其费：于是万民乃始慲觟离跂，各欲行其知伪以求凿枘于世，而错择名利。……夫世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣！是故，圣人之学也，欲以返性于初而游心于虚也。（《俶真训》）

在这一段里，把他们自己的意思说得很清楚了。他们因为提倡一种“返性于初而游心于虚”之学，所以要说出许多古初的事情作为修养的目标。他们因为要证明“世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣”这一个见解，所以一定要说成一代不如一代，从至德之世到伏羲、神农时道德如何的低落，从伏羲、神农到尧、舜时道德又低落了多少。其实，他们何尝真知道古初，也何尝定要戏侮黄帝、尧、舜，他们只想向“博学以疑圣，华诬以胁众”的儒、墨之徒作一个致命的攻击。他们看儒、墨之徒都喜欢“托古改制”，而结果闹得一团糟，所以他们起来“托古改人生观”，把对方的古制讥笑得一钱不值。这两方面所鼓吹的“古”都曾经迷蒙了许多时候的人们的眼。大家读了儒、墨的书，尧、舜的禅让为的是爱民，汤、武的征诛也为的是爱民，感觉到爱民是古帝王的一成不变的主义。回过头来读道家的书，神农之世是“卧则居居，起则于于”的，泰氏之世又是“其卧徐徐，其觉于于”的，古帝王的一成不变的主义乃是无思无为。究竟哪一种是真事实呢？以前的史家只会兼容并包，说头上几个帝王是无思无为的，后来就变成勤政爱民了。这没有别的原因，只为儒、墨的古史系统短（当儒、墨起

来时，古史系统只有这一点)，道家的古史系统长(道家起来时，古史系统已放长了)，逼得古史家于前段采用道家说，于后段采用儒、墨说。二千年来，一班士流一想到皇古，谁没有一个《庄子》和《淮南》所写的幻影立在目前，于是羲皇时人的生活就成了他们追求的目标，今苦而古乐的观念也就成了正统的古史观。到现在，我们才清切地知道，他们和儒、墨的主张都是受的时代的影响，都是当时救弊的方术，但他们所说的古人古事则与儒、墨同样的不可信。

(一〇) 战国与西汉的疑古

战国、秦、汉四百余年中，为了世官的破坏，种族的混合，地域的扩张，大一统制度的规划，阴阳五行原理的信仰，以及对于这大时代的扰乱的厌倦，立了许多应时的学说，就生出了许多为证实这些学说而杜造的史事。《曲礼》上说："毋剿说，毋雷同；必则古昔，称先王。"这几句话真是说尽了那时人说话的态度。你们想，古昔先王的事情如果都有客观的真实，那么他们的说话正和我们做考据文字一样，应当无一字无来历，如何能不剿说与不雷同呢？既不雷同而又"必"则古昔，这不是创造是什么？但我们不像崔东壁先生那样，骂百家之言为要不得的异端邪说。我们站在历史的立场上，看出这些说话虽是最不真实的上古史，然而确是最真实的战国、秦、汉史，我们正可以利用了这些材料来捉住战国、秦、汉人的真思想和真要求，就此在战国、秦、汉史上提出几个中心问题。这真是历史的境界的开拓！一般人对于我们常起误会，以为我们要把古代什么东西都去推翻，愿他们能平心静气想一想这个道理。

可是无论如何，这些最不真实的上古史，当时和后世一班庸众毕竟受了他们的欺骗，错认为最真实的上古史。他们的学说既纷歧而混乱，所以我们的上古史也随着它而纷歧而混乱。于是一班比较有理性

的人时时举出其怀疑之点，虽然在“信而好古”的空气之中，虽然在“非圣无法”的禁制之下。

现在我们要问的，就是战国、秦、汉的学者杜造了这些古史，当时曾发生了什么反应？在历史观念极不发达时，当然对于他们的话只有“好，不好”的感觉，而没有“真，不真”的分析。所以《淮南子》的《 务训》里说：

> 世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。乱世暗主高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论而尊其所闻，相与危坐而听之，正领而诵之。

这描写当时的情形何等活现！为了要动听，所以托之神农、黄帝。为了来路远，所以看得重。为了盲目的信仰，所以留神地听，用心地念。伪史就这样地流传下去了。《脩务训》又道：

> 今取新圣人书，名之孔、墨，则弟子句指而受者必众矣。

其实是新出的文章，为了希望读的人多，只得冒充是孔、墨所作，一说了孔、墨，马上震动了学术界，伪书就这样地传下去了。

但是战国时未尝没有聪明人，所以就有几个人表示坚决的不信。例如荀子，他在《非相篇》里说：

> 五帝之外无传人；非无贤人也，久故也。五帝之中无传政；非无善政也，久故也。禹、汤有传政而不若周之察也；非无善政也，久故也。传者久则论略，近则论详；略则举大，详则举小。……是以文久而灭，节族久而绝。

他主张不法先王，为的是那时的典章制度已不可知了，不如法那有“粲

然之迹”的后王。其实，在他那时，五帝之外的传人出来了不知多少，例如无怀、葛天、风后、力牧。五帝之中的传政也出来了不知多少，例如封禅、巡狩、授时、分州。禹、汤的传政和周一样多，为的是在五德三统说之下早已替三代分配得一样齐整。但他偏不承认五帝时有历史传下来，又不承认夏、商时有详细的历史传下来，这真强悍得出奇！他在《正论篇》里反对禅让之说，已见上引；这一篇中还有一段反对象刑之说的，是：

> 世俗之为说者曰："治古无肉刑而有象刑……。"是不然！以为治邪，则人固莫触罪，非独不用肉刑，亦不用象刑矣。以为人或触罪矣而直轻其刑，然则是杀人者不死，伤人者不刑也。……杀人者不死而伤人者不刑，是谓惠暴而宽贼也，非恶恶也。故象刑殆非生于治古，并起于乱今也！

战国人描写古代的安乐情形，以为当时只用特别的衣服冠履来表示罪人所受的刑罚；他坚决反对，以是这是“起于乱今”的“世俗之说”。若把这话扩而充之，简直可以把当时口头流传的古史一笔钩销了。

同时，韩非在他的《显学篇》中也对于儒、墨二家建设的古史根本破坏。他道：

> 孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜；尧、舜不复生，将使谁定儒、墨之诚乎？殷、周七百余岁，虞、夏二千余岁，而不能定儒、墨之真；今乃欲审尧、舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎？无参验而必之者，愚也。弗能必而据之者，诬也。故明举先王，必定尧、舜者，非愚则诬也！

他把“言必称尧、舜”的人定为“非愚则诬”，断得何等痛快。尧、舜尚且如此，尧、舜以前的许多古帝王当然更无存在的价值了。在战国

的怒涛激浪之中竟有这样独立批评的议论，真不能不令人钦服。

淮南王安集合了一班博学的门客，著了一部书，里边虽也把古史讲得天花乱坠，毕竟有些拆自己壁脚的聪明话。《缪称训》云：

> 三代之称，千岁之积誉也。桀、纣之谤，千岁之积毁也。

又《泛论训》云：

> 今夫图工好画鬼魅而憎图狗马者，何也？鬼魅不世出，而狗马可日见也。夫存危治乱，非智不能；而道先称古，虽愚有余。

他把“道先称古”譬之“画鬼魅”，真是把当时的古史传说一椎打碎了。即此可见那时人的头脑也有很清醒的，只是少数的清醒敌不过多数的糊涂而已。

除了正面反对之外，还有因神话传说的不合理而强辞以解释的。例如战国时传说“黄帝四面”，这当然说他一个脖子上长着四张脸。因为这是神话，就有人替它解释：

> 子贡问于孔子曰：“古者黄帝四面，信乎？”孔子曰：“黄帝取合己者四人，使治四方，不谋而亲，不约而成，大有成功，此之谓‘四面’也。”（《太平御览》七十九引《尸子》）

经此一解，“四面”的神话就成了“四人治四方”的人事了！又如那时传说，云“黄帝三百年”，这当然说他活了三百岁或做了三百年的皇帝。又有人觉它不合理，替它解释道：

> 宰我问于孔子曰：“昔者予闻诸荣伊，言黄帝三百年。请问黄帝者人邪，抑非人邪？何以至于三百年乎？”孔子曰：“……生

> 而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰'三百年'。"（《大戴礼记·五帝德》）

经此一解，"三百年"就成了"发生三百年的影响"了。又如那时传说，有一种兽名为夔，"状如牛，苍身而无角，一足，……其声如雷，……黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里"。（《山海经·大荒东经》）因为有这雷声鼓的传说，于是讹传夔为乐官（《左传》昭二十八年），仍说这位乐官是一足。有人觉得它不合理，替它解释道：

> 鲁哀公问于孔子曰："乐正夔一足，信乎?"孔子曰："昔者舜欲以乐传教于天下，乃令重黎举夔于草莽之中而进之，舜以为乐正。夔于是正六律，和五声，以通八风，而天下大服。重黎又欲益求人。舜曰：'夫乐，天地之精也，得失之节也，故唯圣人为能和乐之本也。夔能和之以平天下，若夔者一而足矣'。故曰'夔一足'，非一足也。"（《吕氏春秋·察传》）

经此一解，"一只脚"就成了"一个就够了"。从这三个例上，我们可以知道，当时人的智力已不能再信神话，他们和我们的怀疑正在同一点上出发。不过他们的胆子小，不敢明说它假，于是替它设法解释。而又因胆子小，不敢自己负解释的责任，于是把这些解释的话推托在孔子的身上。因此，出发点虽在辨伪，但是结果则反而成了造伪：造了孔子的假话和古代的伪史来破除神话。不过这样总比胡乱信仰的好一点，因为它已经有了别择真伪的萌芽了。

自从秦始皇焚《诗》、《书》百家语，战国文化受了一次大摧残。汉惠帝时，始除挟书之律。文帝时，刚想到《尚书》，寻得了伏生，传下二十八篇。武帝时，广开献书之路。成帝时，又使谒者陈农求遗书于天下，令刘向、任宏等共同编校。西汉的皇室用了二百年的力量，

把许多古籍和当代著述作一次大结集。汉人本是最缺乏历史观念的，只因校书的人看见的东西多了，不由得不因比较而生判断，于是许多书籍就被定为伪书。今将《汉书·艺文志》所记的录下：

《太公》二百三十七篇——近世又以为太公术者所增加也。

《文子》九篇——与孔子并时而称周平王问，似依托者也。

《周训》十四篇——人间小书，其言俗薄。（颜《注》引《别录》）

《黄帝君臣十篇》——起六国时，与《老子》相似也。

《杂黄帝》五十八篇——六国时贤者所作。

《力牧》二十二篇——六国时所作，托之力牧。力牧，黄帝相。

《黄帝泰素》二十篇——六国时韩诸公子所作。（颜《注》引《别录》云："或言韩诸公孙之所作也。言阴阳五行，以为黄帝之道也。"）

《孔甲盘盂》二十六篇——黄帝之史，或曰夏帝孔甲，似皆非。

《大斧》三十七篇——传言禹所作，其文似后世语。

《神农》二十篇——六国时诸子疾时怠于农业，道耕农事，托之神农。

《伊尹说》二十七篇——其语浅薄，似依托也。

《鬻子说》十九篇——后世所加。

《师旷》六篇——见《春秋》，其言浅薄，本与此同，似因托也。

《务成子》十一篇称尧问，非古语。

《天乙》三篇——天乙谓汤，其言非殷时，皆依托也。

《黄帝说》四十篇——迂诞，依托。

《封胡》五篇——黄帝臣，依托也。

《风后》十三篇——黄帝臣，依托也。

《力牧》十五篇——黄帝臣，依托也。

《鬼容区》三篇——黄帝臣，依托。

这样的举发它们的依托和增加，明定它们的时代和作者，更和今日的我们的态度相像。不过他们批评的范围只限于诸子百家语，而我们今日则要扩而充之以至于《诗》、《书》而已。

最有辨伪的眼光，且已把战国时的伪史作一番大淘汰的工作的，是司马迁。他生值汉家全盛时代，又有很好的家学，又居了全国文化中心的官职，(《太史公自序》："天下遗闻古事靡不毕集太史公。")再加以好游历的习性，亲见过许多历史遗迹，民情风俗，于是"网罗天下放失旧闻"，写成了一部空前的著作——《史记》。这是中国第一部"究天人之际，通古今之变"的整个历史记载。他对于上古的事情都不勉强充做知道；把觉得可疑的都删芟了。他的审查古史料的标准，曾在《伯夷列传》上宣布出来：

夫学者载籍极博，犹考信于"六艺"。《诗》、《书》虽缺，然虞、夏之文可知也。尧将逊位，让于虞舜；舜、禹之间，岳牧咸荐，乃试之于位：典职数十年，功用既兴，然后授政，示天下重器，王者大统，传天下若斯之难也。而说者曰："尧让天下于许由；许由不受，耻之，逃隐。及夏之时，有卞随、务光者。"此何以称焉？太史公曰：余登箕山，其上盖有许由冢云。孔子序列古之仁圣贤人，如吴太伯，伯夷之伦，详矣。余以所闻由、光义至高，其文辞不少概见，何哉？

许由不受尧禅，这个传说自战国至汉流传得普遍极了，司马迁并且亲在箕山上见到他的坟墓，论理真不应不信。但是他决定不为立传，原因是为有了三个负面的理由：(一)此事不见于《虞书》，禅让事也不该这

等草率；(二)孔子列举让国的圣贤太伯、伯夷等，但不及于许由；(三)许由没有文辞传下来。因为他已不信逃尧禅的许由，所以就联带及于逃汤禅的卞随、务光。从我们看来，他的思想固然还不及荀子澈底，但其敢于打破传统信仰的胆量已大足使人钦服。试看后来，哪部《高士传》中没有许由们，谁不信他们的逃隐是真事实？即此一端，可见司马迁的眼光是怎样的卓绝。诚然，《史记》这部书也常被人批评为不谨慎，但他的“载籍极博，犹考信于‘六艺’”这个标准，在考古学没有发达的时候，实在不失为一种有效的方法，尤其是在战国、秦、汉间百家异说杂然并起的时候，因为“六艺”中的史料比较还算纯粹，著作时代也是比较的早呵。

“六艺”中的《尚书》是始于尧、舜的；还有《礼》家杂记的《五帝德》和《帝系姓》，虽然“儒者或不传”，究竟还为一部分的儒者所信，这两篇中的历史系统是从黄帝开始的。司马迁在他自己所立的标准之下，根据了这些材料来写史，所以他的书也起于黄帝。黄帝以前，他已在传说中知道有神农氏(《五帝本纪》)、伏羲(《自序》)、无怀氏和泰帝(《封禅书》)，但他毅然以黄帝为断限，黄帝以前的一切付之不闻不问。这件事看似容易，其实甚难；我们只要看唐司马贞忍不住替他补作《三皇本纪》，就可知道他在方士和阴阳家极活动的空气之中排斥许多古帝王是怎样的有眼光与有勇气了。

他虽承认有黄帝，而好些黄帝的记载他都不信。所以他说：

> 予曾读《谍记》，黄帝以来皆有年数。(《三代世表》)

似乎可以在他自己书中排出一个综合的年表来了，然而他决绝地说：

> 稽其历谱谍，终始五德之传，……咸不同乖异。夫子之弗论次其年月，岂虚哉！(同上)

他因为把各种年表比较的结果，没有一种相同，觉得与其任意选取一

种，不如干脆缺着，所以共和以前但记世数。我们只要看《史记》以后讲古史的书有哪几种是没有共和以前的年数的，就可以知道他的裁断精神是怎样的严厉和确定了。

他既定下了这样的标准，就随处把它使用。我们在《史记》里，可以看到以下的许多话：

> 学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来；而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。（《五帝本纪》）
>
> 五帝、三代之记，尚矣。自殷以前，诸侯不可得而谱，周以来乃颇可著。（《三代世表》）
>
> 神农以前，尚矣。盖黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰余。（《历书》）
>
> 农工商交易之路通，而龟贝金钱刀布之币兴焉，所从来久远。自高辛氏之前尚矣，靡得而记云。故《书》道唐、虞之际，《诗》述殷、周之世，……以礼义防于利。（《平准书》）
>
> 故言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也。（《大宛列传》）
>
> 自古帝王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善。唐、虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。（《龟策列传》）
>
> 夫神农以前，吾不知已。至若《诗》、《书》所述虞、夏以来，……使俗之渐民久矣。（《货殖列传》）
>
> 维三代尚矣，年纪不可考，盖取之谱牒旧闻本于兹。（《自序》）

他一说到上古，就叹一声“尚矣”，于是接着说，这“不可记”了，“不可考”了，“吾不知”了，“余不敢言”了。这种老实承认不知道的态度，试问比了一班儒者自以为万事万物都能明白，虽是文献无徵之

世也可用了排列法来排出它的制度的，要光明磊落了多少？

司马迁以前，讲古史的人多极了。三代以前固然是“尚矣”，但正因它“尚矣”，所以才有话说，才有说不尽的话。我们只要一看《汉书·艺文志》，便可知道在司马迁之世是时代愈古则材料愈多的。但他竟决意把历史范围最小的“六艺”做标准，合于这个标准的收进来，不合于这个标准的打出去，于是这一大堆灿烂夺目的古代材料都成了历史的异端外道。他不肯收受这时代给与他的聪明，而只会读平凡的书，使无数瑰玮的故事失去了历史的地位，这不是他的大魄力是什么！

（一一）司马迁与郑玄的整齐故事

上面说的，是战国、秦、汉间人的辨伪；在这一方面，司马迁应为功首。下面说的，是两汉的儒生和经师因整理材料而造伪；在这一方面，司马迁固非罪魁，但也应当担负一部分的责任。

“考信于‘六艺’”固然不失为一个审查史料的标准，但倘使没有别的附加条件，这标准也会嫌太简单的。他所谓“六艺”，是包括经和传而言的，然而这些文字来路非一，时代又非一，经和传已常相牴牾，经和经又自相牴牾；在这种情形之下，他应取怎样的态度呢？何况经传的材料不够用，他毕竟要登用诸子百家之言，又要采取传说；这里边矛盾冲突之处当然不知有多少。他倘使没有别的办法去解决这些问题，那么，他虽是志在“考信”而依然无济于事。

不幸，他为时代所限，不能得着很好的方法。他在《自序》里说：“厥协‘六经’异传，整齐百家杂语”，这就是他的方法。“六经”的异传，他要调和；百家的杂语，他要整齐。他不能把记述一事而互相差异的材料，断定这个真，那个伪；他只能说这个那个一齐对，把那些杂异之处想法安插的得当。这种“整齐故事”的方法，是汉代的儒生和经师的基本方法，其结果不知为学术界中缠上了多少葛藤，真所谓

"治丝而棼之"。例如三代的天子本皆称王，所以合称则为"三王"，这本是无疑的事实。但司马迁也许为了想不出舜把帝位禅禹，为什么禹要改称为王，也许因看见商代的王有帝甲，帝乙，帝辛，就觉得夏、商之君的阶位亦当为帝，所以他就一一代他们加上尊号为帝某某，甚至于"夏后启"一名已有"后"字表明了他的阶位，而亦重床叠屋地称之为"夏后帝启"。到了周代，他看见文王、武王、成王、康王都直称为王，不好再称他们为"帝某王"了，于是在《殷本纪》的末尾记上一笔，"周武王为天子，其后世贬帝号，号为王"。照他所说，三代中只有一代称王，云何而称为"三王"？又为什么虞、夏、商、秦均为帝，只有夹在中间的周贬称为王？这不是因整齐故事而造出的伪史吗？又如周人称王自太王始，其后为王季、文王，原是《诗》、《书》中很明显的事实。但他相信了当时《诗经》学家的话，以为"诗人道西伯，盖受命之年称王"，于是称王自文王始，而太王、王季俱为追尊。既为追尊则当时不得称王，所以他称太王为"古公"，王季为"公季"。"古公"二字还算有根据，"公季"则直是杜撰之名。这又不是为了整齐故事而造出的伪史吗？其他如《左传》中的"四凶族"和《尧典》的"四罪"，明明是一事的异说，但他为要厥协整齐，遂载四凶族于《舜本纪》历试时，而载四罪咸服于《尧本纪》舜摄政时，逼着舜重演了一回。又如《鲁世家》中，既已从《金縢》之说，说武王病时，周公请以身代，又从杂说，说成王少时病，周公在神前自己认罪：好像他老是自愿替死似的。又如《孔子世家》中，既从《论语》，说孔子"不语怪、力、乱、神"，而又集录《国语》中的许多关于孔子的神怪之谈，好像他真有二重人格似的。这都是他碰到了冲突牴牾的材料时，不懂得别择而只懂得整齐的成绩。这样做去，旧问题还没有解决，新问题又出来了。他虽不是有心造伪，而只缘他所用的方法会随时引诱他造伪，所以他传给我们的困累并不比战国人减少。

东汉之世，学者们的智慧群趋于训诂一途，论理应当作些客观的研究。但因当时的历史观念不够，所以训诂的方式不是随文敷义，就是

附会曲解。他们的目标在于贯通群经，而实际则是张冠李戴，错配鸳鸯，弄得一塌糊涂。训诂中最有权威的是郑玄，他曾遍注群经，学问最博，而留下的新问题也最多。《六经奥论》中《六经注疏辨》曾批评他道：

> 大抵郑氏学长于《礼》而深于经制，故先注《礼》而后笺《诗》；至于训诂，又欲一一求合于《周礼》，此其所以失也。如注《定之方中》“骒牝三千”，则举天子之制十有二闲。如注《采芑》“其车三千”，则举《司马法》兵车之数。如注《甫田》“岁取十千”，则举井田一成之制。如注《棫朴》“六师及之”，则曰“殷末之制，未有《周礼》”。如此之类，则束缚太过；不知诗人一时之言，不可一一牵合也。康成长于《礼》，以《礼》言《诗》，过矣。

他为什么要这样？只因他与司马迁抱着同样的心思。《后汉书》载郑玄的《戒子书》云：“但念先圣之玄意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才。”可见他一生的才力全用在“思整不齐”上了。他不想想：“物之不齐，物之情也”，为什么老要这样的削足适履呢？

他的经注，可驳的实在太多了，现在只举《诗》、《书》首篇中数事以见其大概。

《尧典》开头说“曰若稽古帝尧”，足见作者承认自己远在尧后，并不想冒充唐、虞时代的著作。但郑玄一定要认为唐、虞时作，而又碍于这样明显的证据，于是异想天开，说：

> 稽，同也；古，天也：言尧上同于天也。

这样一来，也就混过去了，《尧典》就真成了唐、虞时的著作了。《周礼》有天、地、春、夏、秋、冬六官；《尧典》中则有九官，又有四

岳，又有羲、和，和《周礼》不合。他一心要打通这个隔阂，好使周公的制度即是尧、舜的制度，如此一方面可以抬高《周礼》的地位，一方面又见圣圣传心的事实。于是他说：

> 尧既分阴阳为四时，命羲仲、和仲、羲叔、和叔等为之官，又主方岳之事，是为四岳。

这样一来，“羲、和”就和“四岳”合而为一了。他又说：

> 此命羲、和者，命为天地之官。

这样一来，“羲、和”又即是“天官，地官”了。他又说；

> 盖春为秩宗，夏为司马，秋为士，冬为共工，通稷与司徒，是六官之名见也。

于是伯夷为“春官”，皋陶为“秋官”，垂为“冬官”，合上羲、和便是六官了。后世编辑唐、虞官制的人，根据了他的说法，就可径把《周礼》六官写上去了。这是不是又新添了一笔伪史？固然从我辈看来，《尧典》的本身已伪，所载的官制必不可信，但这总还不失为《尧典》作者的一个独立的理想。独奈何把绝不相干的《周礼》硬配上去，逼得它成为非驴非马的一种东西呢？而且《尧典》命官，皋陶既诛劓“寇贼奸宄”，又制止“蛮夷猾夏”，若依《周礼》来说，他乃兼任夏、秋二官，然而他的官名只有一个“士字”。郑玄既把士定为秋官了，然则夏官又在《尧典》的哪里呢？所以，即此硬配的工作，他也未能做好。

提到《诗经》的第一篇《关雎》，那更可笑。“窈窕淑女，君子好逑”，用我们的话说来，“美好的女子，是公子哥儿们所喜欢追求

的”，原是一句很寻常的话。《毛传》说“幽闲贞专之善女，宜为君子之好匹”，把动词的“好”解作形容词，把无限动词的“逑”解作名词，已嫌牵强，但还勉强说得过去。一到郑玄的《笺》，他说：

> 怨耦曰仇。言后妃之德和谐，则幽闲处深宫贞专之善女，能为君子和好众妾之怨者。言皆化后妃之德不嫉妒，谓三夫人以下。

这简直令人堕入五里雾中，莫名其妙！站在那一边的还是君子；但站在这一边的有后妃，有善女(三夫人以下)，又有众妾之怨者，真不知道这一大群女子是从哪里来的？于是下面的“参差荇菜，左右流之”就成了：

> 后妃将共(供)荇菜之菹，必有助而求之者，言三夫人九嫔以下皆乐后妃之事。

而“寤寐求之”也就成了：

> 后妃觉寐则常求此贤女，欲与之共己职也。

求了来怎样呢？

> 贤女之助后妃共荇菜，其情意乃与琴瑟之志同。……琴瑟在堂，钟鼓在庭，言共荇菜之时，上下之乐皆作，盛其礼也。

本来是一首男女慕悦的诗，现在慕悦者成了后妃，被慕悦者成了助后妃祭祀的贤女，中间又插入了和好众妾之怨的三夫人。这是不是空中楼阁？依照他的《诗谱》，这是文王时诗，这位后妃岂不成了太姒？后世

作周史的人根据了他的话，自然太姒要做梦求贤，求了来要共供荇菜，要上下之乐皆作以盛其礼了。这是不是又添上了一笔伪史？

像这样的胡闹话，一部《十三经注疏》里不知有多少。经书，是地下实物没有进入学术界以前的惟一古史材料；注疏，又是国家颁行的具有权威性的解释。一班读书人，谁不受他们的影响。二千年来学术界的所以乌烟瘴气，他们不能不担负着绝大的责任。读者不要以为我们有意指摘他们，我只望具有一点现代的理性的人们去把他们的书读一下。写到这里，正读《尔雅·释地》，就把这篇中的“九州”举出来做个例罢。

九州之制，《尚书》中的《禹贡》和《周礼》中的《职方》各有一个而不相同。《禹贡》既言禹，照前人之说当然是虞、夏时事。《职方》既在《周礼》，照前人之说当然是周时事。这两篇所说的九州不同，一般人当然看作夏制和周制的不同。商呢，书上没有提起。所以班固在《汉书·地理志》的叙论上说，“殷因于夏，亡所变改”，可见到了东汉初年，学术界中还承认商的九州即是夏的九州。当王莽之世，出了一部《尔雅》，其中《释地》一篇多半钞袭《吕氏春秋》和《淮南王书》而成。因此，其中的九州之名和《吕氏·有始览》全同，只有一个州名不同：《吕览》说“东方为青州，齐也”，《尔雅》说“齐曰营州”。然而青州、营州之名虽异，而它对象的齐则相同。齐没有二国，所以营州即是青州，——不过从五行上定名，东方为青色，齐在东，故曰青州；从都邑上定名，齐都营丘，故曰营州而已。《吕览》的九州既没有指出是哪一代的制度，《尔雅》之说当然和它一样。不幸《尔雅》是“六艺”的附庸，诵读的人既多，附会之说就起。东汉时，李巡作《尔雅》注，就直断这九州为殷制（《经典释文》引）。所以然之故，当然因为它和夏制和周制都不同。“既不是夏，又不是周，那不是殷吗！”这是他的感觉。从此以后，孙炎、郭璞继继绳绳，都说是殷制，这件故事就这样地实定了！这是一件。

《尧典》中有“肇十有二州”之语；这十二州的名目，书上没有

写，所以在西汉人的解释中都不曾具体指出。就是班固的《地理志》，也只说“尧遭洪水，天下分绝为十二州”，举不出十二个州名来。自从《尔雅》在学术界上占了地位，于是马融首先说：

> 舜以冀州之北广大，分置并州；燕、齐辽远，分燕置幽州，分齐为营州：于是为十二州。（《〈史记·五帝本纪〉集解》引）

他的根据，第一是《禹贡》上的“冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍”，第二是《职方》增出的“幽、并”，第三是《尔雅》异名的“营”。他说，禹定的本是九州，舜嫌冀州太大，分为冀、并二州；又嫌东方辽远，更在冀、兖、青间分出幽、营二州，九州加了三州，恰成十二，这不是奇巧的事吗！从此以后，郑玄、伪孔依声学舌，舜的十二州名就这样地实定了！这是又一件。

《尔雅》作者嫌“青”的一名不固定(山东半岛固以居东方而名青，山东南部和江苏北部的徐州也在东方，何尝不可名青)，所以援用冀、雍的办法，以邑名为州名而改为营。想不到就为这一个“营”字，竟注定了殷的九州名和舜的十二州名！这不但是虞、夏、商、周的人想不到，就是《尔雅》的作者也何曾想到。然而唐、宋以来，讲地理沿革史的人又哪一个敢违背了这些东汉人所决定的事实？因此，我们所看见的历史地图，就尽多了《虞舜十二州图》和《尔雅殷制图》。“俗语不实，流为丹青”，经学家给我们上的当，我们已是够受的了！

（一二）东汉的疑古

在这漫天的乌烟瘴气之中，我们的学术史是不是已堕入了黑暗时代？那也不尽然。“跛者不忘履，瞽者不忘视”，这辨伪的一线曙光总是存在的。现在随便举几个例。

《泰誓》，战国时本来有的，所以诸子书中屡屡引到。不幸伏生的《尚书》没有这一篇，直到武帝之世方说在河内发现。当时的儒生把伏生的二十八篇上配二十八宿，把《泰誓》一篇当作北斗(《论衡·正说》)，可见此篇地位之高。但最善附会的马融忽然理性发现，批评道：

> 《泰誓》后得，案其文似若浅露。又云"八百诸侯不召自来，不期同时，不谋同辞"，及"火复于上，至于王屋，流为雕；五至，以　俱来，举火"，神怪，得无在子所不语中乎？又《春秋》引《泰誓》曰，"民之所欲，天必从之"。《国语》引《泰誓》曰："朕梦协朕卜，袭于休祥，戎商必克"。《孟子》引《泰誓》曰，"我武惟扬，侵于之疆，取彼凶残，杀伐用张，于汤有光"。孙卿引《泰誓》曰，"独夫受"。《礼记》引《泰誓》曰，"予克受，非予武，惟朕文考无罪；受克予，非朕文考有罪，惟予小子无良"。今文《泰誓》皆无此语。吾见书传多矣，所引《泰誓》而不在《泰誓》者甚多，弗复悉记。略举五事以明之，亦可知矣。(《尚书正义·泰誓》篇首引马融《书序》)

这一段文字有见解，有证据，宛然阎若璩《尚书古文疏证》的缩影，几乎使我不信为汉人文字。他的话说得这样有力，所以后来伪造《古文尚书》的人重作《泰誓》时就把他所反对的神怪之语一齐删削，又把他所提出的古书中所引的《泰誓》一齐收入了。

《月令》，为天子居明堂的大政，由战国至西汉酝酿了数百年而撰成的大文字(我不信为《吕氏春秋》所原有，理由太长，俟别论)，在东汉时占有极大的势力。因此，这篇东西既录入《逸周书》，又录入《小戴记》。事情真奇怪，那位最长于拉扯牵合的郑玄偏会提出异议。他道：

《月令》本《吕氏春秋》十二月纪之首章也，以《礼》家好事钞合之，后人因题之名曰《礼记》，言周公所作。其中官名时事多不合周法。（《礼记正义·月令》篇首引郑玄《三礼目录》）

他又道：

凡此车马衣服，……非周制也。《周礼》，朝、祀、戎、猎，车服各以其事，不以四时为异。又《玉藻》曰“天子龙衮以祭，玄端而朝日，皮弁以日视朝”，与此皆殊。（孟春“衣青衣，服仓玉”下注）

三王之官，有司马，无太尉。秦官则有太尉。今俗人皆云周公作《月令》，未通于古。（孟夏“命太尉”下注）

话说得这样决绝，也迥异于他的“思整不齐”的常态。推原其故，就为他熟读了《周礼》，拿所谓周公作的《周礼》和又一所谓周公作的《月令》相较，就呈露了很多的牴牾；他既决认《周礼》为周公作，只得反对《月令》为周公作了。可见一个学者只要肯把多种材料作比较的研究而不想穿凿附会，他自然会得走上辨伪的一条路。

其他，如卢植的疑《王制》，临硕的疑《周礼》，何休的疑《左氏》和《 梁》，都是东汉时的佼佼者。至于王充《论衡》，对于古籍和传说无所不疑，为中国思想史上的一部伟大著作，那更不用我介绍了。

我现在想特别介绍的是两部书，一是许慎的《五经异义》，一是王肃的《孔子家语》。读者要疑我举得太不伦不类了吗？请听我讲下去。《后汉书·许慎传》云：

慎以“五经”传说，臧否不同，于是撰为《五经异义》。

可见他著书的着眼点在于比较同异。本来《白虎通德论》也是由比较同异来的（东汉章帝建初四年，诏诸儒于白虎观考论“五经”同异，作《白虎通德论》，见《后汉书·杨终传》及《班固传》），但那书在比较之后作主观的取舍，乃是求取信仰的正鹄；而这书将各家同异之点一一胪陈，目的乃在显示他们的真相。固然在显示了真相之后也要加以别择，但这就是批评的态度而不是信仰的态度了。可惜这书已亡，虽经清代学者细心搜集，总不能完全。不然，我们研究汉代学术史时不知便利了多少呢。

这里不便详引，摘写数条以见其方法：

《今尚书》欧阳说：春曰“昊天”，夏曰“苍天”，秋曰“旻天”，冬曰“上天”：总为“皇天”。《尔雅》亦然。《古尚书》说云：天有五号，各用所宜称之：尊而君之则曰“皇天”，元气广大则称“昊天”，仁覆愍下则称“旻天”，自上监下则称“上天”，据远视之苍苍然则称“苍天”。谨按：《尚书》，尧命羲、和“钦若昊天”，总敕四时，知“昊天”不独春。《春秋左氏》曰“夏四月己丑，孔子卒”，称“旻天不吊”，时非秋天。（《〈周礼·大宗伯〉疏》等引）

《公羊》说：“讥二名”，谓二字作名若魏曼多也。《左氏》说：二名者，楚公子弃疾弑其君，即位之后改为熊居，是为二名。许慎谨案：文、武贤臣有散宜生、苏忿生，则《公羊》之说非也。（《礼记·曲礼》上《正义》引）

《诗》、《齐》、《鲁》、《韩》，《春秋公羊》说：圣人皆无父，感天而生。《左氏》说：圣人皆有父。谨按：《尧典》“以亲九族”，即尧母庆都感赤龙而生尧，尧安得九族而亲之？《礼谶》云：“唐五庙”，知不感天而生。（《〈毛诗·生民〉正义》引）

这样的先叙今文学说，次述古文学说，再提出证据，加以批评，实在是一种有组织的辨伪著作，以前所没有见过的。固然，他也许挟了家派的成见，站在古文学的立场上来驳今文，也许他的证据很薄弱，批评很陈腐，但无论如何，这种方式和态度确是值得称赞的。尤其在东汉的乌烟瘴气的时代，他能有这种分析的头脑，我们不该不尊敬。

《孔子家语》，不但是一部伪书，而且是一部杂凑书，我现在把它列在辨伪类里，似乎是笑话。但读者须知，这是王肃的造伪以辨伪的手段。在王肃的时代，郑玄的学说正极昌盛，王肃眼见他的说话有许多错误，然而一班学者把他捧作教主，有什么法子可以打倒他？他只得假托圣言，造此一书。既作此书，遂作《圣证论》，拿圣人的证据来压倒郑玄。固然里边夹着许多好胜的私见，但也未尝没有公义。

郑玄是最信谶纬的，他常用谶纬之说来注经，把几部经书染上了很浓重的神话色彩。例如《礼记大传》里有两句话：

> 《礼》：不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。

固然“祖”和“祖之所自出”的分别是一个含糊的问题，但并没有涉及神怪。郑玄作注，就说：

> 凡大祭曰禘。……大祭其先祖所由生，谓郊祀天也。王者之先祖皆感太微五帝之精以生，——苍则灵威仰，赤则赤熛怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则汁光纪，——皆用正岁之正月郊祭之，盖特尊焉。

这种迂怪之谈，使得理智较强的王肃忍受不下。所以他在《家语》的《五帝篇》里写道：

> 天有五行：木、火、金、水、土，分时化育以成万物；其神谓

之五帝。

又自己作注释道：

五帝，五行之神，代天生物者。后世谶纬皆为之名字，亦为妖怪妄言。

这就把灵威仰、赤熛怒等的奇怪名字扫除了。又写道：

古之王者易代而改号，取法五行。五行更王，终始相生，亦象其义。故其为明王者而死配五行：是以太皞配木，炎帝配火，黄帝配土，少皞配金，颛顼配水。……五行佐成上帝而称五帝；太皞之属配焉，亦云帝，从其号。

又自注道：

法五行更王，终始相生。……而诸说乃谓五精之帝下生王者，其为蔽惑无可言者也。

这又把郑玄的"王者之先祖皆感太微五帝之精以生"的说话打破了。郑氏说王者的祖先是天上的五帝，上帝们把自己的血统降到世上，就成了人间的五帝；王氏说五行之神为五帝，和人间的明王本没有联属的关系，人间的明王死了之后，后人把他们上配五帝，他们方发生了关系：这是二家的根本歧异之点。五行是自然界的现象，并非怪物；明王死了才配五行之神，也没有什么神秘；明王既非感五帝之精以生，当然有他们的人世的祖先：这是王氏的一贯的见解。因此，他在《圣证论》里就有下面一段话：（《圣证论》已佚，这是《礼记正义》作者所引的。）

(《祭法》："有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧。")案《圣证论》以此"禘黄帝"是宗庙五年祭之名，故《小记》云"王者禘其祖之所自出，以其祖配之"。谓虞氏之祖出自黄帝，以祖颛顼配黄帝而祭，故云"以其祖配之"。依《五帝本纪》，黄帝为虞氏九世祖；黄帝生昌意，昌意生颛顼，虞氏七世祖。以颛顼配黄帝而祭，是"禘其祖之所自出，以其祖配之也"。

这种话看似平常，而骨子里则是对于谶纬的大反动，不知肃清了多少迷信。清代的经学家因为尊重郑氏的缘故，把王肃做了攻击的目标。我在这儿，敢平心地说一声：王肃的见解实在远出于郑玄之上。

（一三）萌芽阶段的结论

上面所说的战国、秦、汉间的造伪和辨伪的事实固嫌太略，但大致也可以看出一个趋势来。战国是一个大时代，什么都须创新，然而"创新"的事业却掩护在"复古"的口号之下，所以那时无论什么制度和思想都会反映到古代去，好像水上楼台的倒影，于是战国的灿烂成为古代的灿烂，战国的矛盾冲突成为古代的矛盾冲突。到了秦，他们虽不唱复古的口号，但秦、汉间的好古的学者们仍把秦的制度和思想往上推，一直推到了皇古，逼得"事不师古"的始皇竟处处追踪了古人。汉代承袭秦制，创新不多，所以除了王莽一朝之外，伪托的古也不多；但因那时是消化古文化的时候，而历史观念不发达，一班学者没有学得整理的技能，偏任了头一批整理的工作，遂把古代文籍史事弄得一塌糊涂，要待我们将来费了不知多少力气之后才有恢复原状的希望。所以我们可以说：战国大都是有意的作伪，而汉代则多半是无意的成伪。我们对于他们一概原谅，我们决不说："这是假的，要不得！"我们只要把战国的伪古史不放在上古史里而放在战国史里，把汉代的伪古史也

不放在上古史里而放在汉代史里。这样的结果，便可使这些材料达到不僭冒和不冤枉的地步而得着适如其分的安插。这便是我们今日所应负的责任。

（以上一至一三节原题为《战国秦汉间人的造伪与辨伪》，原载燕京大学《史学年报》第二卷第二期，收入《古史辨》第七册。）

（一四）三国、六朝的造伪与辨伪

三国时代，四十多年来兵马倥偬，大家没有心思弄学问，学术的衰颓，可以想见。但这时也产生了两种有影响的古代史：谯周《古史考》和皇甫谧《帝王世纪》。两书都广搜博采，以多为胜，不问神话传说产生于何代，统统予以编入古史系统，把古史系统上溯至燧人、包羲，开了唐、宋以后编古史者广采杂家小说入史的坏风气。此后，朝代的兴革，种族的斗争，书籍不知收集了多少次又毁坏了多少次，每一个新朝起来，就要大举访书和献书，在收集的过程中，伪书就跟着出现了。如西晋永嘉之乱后，文籍沦丧；东晋逃迁到江南后，就下令求书。当时由豫章内史梅赜(颐)献了一部《古文尚书》，共有经文五十八篇，其中包括西汉《今文尚书》二十八篇，但分成三十三篇(从《尧典》中分出下半为《舜典》，《皋陶谟》中分出下半为《益稷》，《盘庚》仍为三篇，《顾命》中分出下半为《康王之诰》)；又从百篇《书序》中采十八个篇题，从当时的一些古籍中搜集文句，联缀成二十二篇(其中《太甲》、《说命》各三篇)；并新撰伪《泰誓》三篇。以符合刘向、郑玄所说的古文五十八篇之数。另外还在全书前面伪造了一篇孔安国《序》，并有称为孔安国《传》的注。可是从《史记》、《汉书》来看，孔安国并没有做过这些东西，可见完全是冒名。又新出的二十五篇与刘歆所举的孔安国“逸书”十六篇的篇题也不一致，相同的只有九篇。造伪的破绽是不少的，但当时的人既喜欢它经文的完整，又喜

欢它注释的简明，再加上王朝的提倡，于是就风行起来，夺得了《尚书》这部儒家经典的正统地位，直传到近代。但既然是伪造的，不论怎样被奉为神圣的经典，迟早总要被人识破而推翻，到了宋朝，就被朱熹看破了，后来又为明代的梅鷟和清代的阎若璩证明为伪而推翻了。

南齐时的姚方兴又伪造了孔《传舜典》一篇，《经典释文序录》上说：

> 齐明帝建武中，吴兴姚方兴采马、王之注，造孔《传舜典》一篇，云于大航头买得，上之。梁武帝时为博士，议曰："孔《序》称伏生误合五篇，皆文相承接，所以致误；《舜典》首有'曰若稽古'，伏生虽昏耄，何容合之！"遂不行。

这篇孔《传舜典》伪造得太拙劣了，当场就给梁武帝拆穿了，没有留下后患。

对其他的文籍，也有人怀疑。如傅玄说："《国语》非丘明所作"（《左》哀十三年疏）。又说："《管子》之书，过半是后之好事者所加；《轻重篇》尤鄙俗。"（王应麟《汉书艺文志考证》）南齐的陆澄说："世有一《孝经》，题为郑玄注，观其用辞，不与注书相类。案玄自序所注众书，亦无《孝经》。"（《南齐书·陆澄传》）颜之推的《颜氏家训》怀疑的范围更为广泛，《书证篇》说：

> 或问："《山海经》，夏禹及益所记，而有长沙、零陵、桂阳、诸暨，如此郡县不少，以为何也？"答曰："史之阙文，为日久矣。加复秦人灭学，董卓焚书，典籍错乱，非止于此。譬犹《本草》，神农所述，而有豫章、朱崖、赵国、常山、奉高、真定、临淄、冯翊等郡县名，出诸药物；《尔雅》，周公所作，而云'张仲孝友'；仲尼修《春秋》，而经书'孔丘卒'；《世本》，左丘明所书，而有燕王喜、汉高祖；《汲冢琐语》乃载《秦望碑》；

《苍颉篇》，李斯所造，而云‘汉兼天下，海内并厕，豨鲸韩覆，畔讨灭残’；《列仙传》，刘向所造，而赞云‘七十四人出佛经’；《列女传》亦向所造，其子歆又作颂，终于赵悼后，而传有更始韩夫人、明德马后及梁夫人嫕。”

可是他下结论说：“皆由后人所羼，非本文也。”如此，伪书虽露破绽，地位仍不动摇。在这种观念里，不知伸长了多少伪书势力。

刘勰的《文心雕龙》对一些诗人的作品也提出了怀疑，《明诗篇》说：

至成帝品录，三百余篇，朝章国采，亦云周备，而辞人遗翰，莫见五言，所以李陵、班婕妤见疑于后代也。……又《古诗》佳丽，或称枚叔，其《孤竹》一篇则傅毅之词，比类而推，两汉之作乎？

在佛经目录中，如道安的《综理众经目录》及僧祐的《出三藏记集》，都有所谓“疑经录”以别真伪。唐智升《开元释教录序》说：“夫目录之兴也，盖所以别真伪，明是非。”这说明书籍收集到一处之后，经过比较异同，必然要产生辨别真伪的问题，辨伪的工作也必然会有人出来承担，一代接一代的向纵深发展，直到弄清为止。

隋代统一天下之后，又征集图书。隋牛弘请开献书之路表说：

今秘藏见书，亦足披览，但一时载籍，须令大备，不可王府所无，私家乃有。然士民殷杂，求访难知，纵有知者，多怀吝惜。必须勒之以天威，引之以微利。若猥发明诏，兼开购赏，则异典必臻，观阁斯积，重道之风超于前世，不亦善乎！（《隋书·牛弘传》）

隋文帝听了他的话，“于是下诏，献书一卷，赉缣一匹，一二年间，篇籍稍备”。在赏赐的引诱下，伪书就跟着出来了。《刘炫传》（《隋书·儒林传》）说：

时牛弘奏请购求天下遗逸之书，炫遂伪造书百余卷，题为《连山易》、《鲁史记》等，录上送官，取赏而去。后有人讼之，经赦，免死，坐除名，归于家，以教授为务。

刘炫所伪造的《连山易》、《鲁史记》等书，大概破绽很多，所以很快被识破了。

（一五）唐代的辨伪

唐代的辨伪比起三国、南北朝来虽然前进了一步，但仍处于启蒙时代，所提出的古籍真伪问题，只显示了一些模糊的印象。唐初作《五经正义》，孔颖达总其成，因为收集到的材料很多，得到了比较的机会，虽说“疏不破注”，到底对于注的矛盾之处总不免要产生怀疑。例如：对于《易经》，不认为《卦辞》、《爻辞》都是文王所作，而说是“《卦辞》文王，《爻辞》周公，马融、陆绩等并同此说，今依而用之”。（《周易正义序》）又如《易传》“作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离”，韩康伯《注》说：

离，丽也，罔罟之用，必审物之所丽也。

《疏》说：

按诸儒象卦制器，皆取卦之义，象之体；今韩氏之意直取卦

> 名，因以制器。案《上系》云“以制器者尚其象”，则取象不取名也。韩氏乃取名不取象，于义未善矣。今既遵韩氏之学，且依此释之也。

这里指出韩康伯“取名不取象”，违背了“取象不取名”的通例，既是在驳正注文的疏漏，也是对注文的真实性的怀疑。又如《诗》三千篇，自《孔子世家》以来已被认为是历史事实，但《毛诗疏》云：

> 如《史记》之言，则孔子之前，诗篇多矣。按书传所引之《诗》，见在者多，亡逸者少，则孔子所录，不容十分去九。马迁言古诗三千余篇，未可信也。

这是在撰述《正义》过程中，对书传所引的《诗》统计后，所产生的怀疑。对《尚书》则提出《尧典》、《舜典》“辞颇增甚”(《尧典》“静言庸违”及《舜典》“蛮夷猾夏”疏)的怀疑。对《周礼·大司徒》所云“诸公之地，封疆方五百里，侯四百里，伯三百里，子二百里，男一百里”，认为“盖是周室既衰，诸侯相并，自以国土宽大，皆遗礼文，乃除去本经，妄为说耳”(《武成》“分土惟三”疏)。对《礼记·明堂位》所云“有虞氏官五十，夏、商氏官百”，则说“《礼记》是后世之言，不与经典合”(《周官》“建官惟百”疏)。对《大戴礼》认为是“遗逸之书，文多假托，不立学官，世无传者；其《盛德篇》云‘明堂外水名曰辟廱’，《政穆篇》称‘太学，明堂之东序’，皆后人所增，失于事实”。(《毛诗正义·大雅·灵台序》“以及鸟兽昆虫”疏)对于《春秋左传》则认为有增窜，如文十三年“其处者为刘氏”疏云：“传说‘处秦为刘氏’未知何意言此。讨寻上下，其文不类，深疑此句或非本旨。”又襄二十四年“在周为唐杜氏”疏云：“炫于‘处秦为刘’谓非丘明之笔。”对《穀梁传》则认为“汉初始作，不见经文，妄言之耳。”(《大禹谟》“誓于师”疏)经书之外，《五经正义》还对《竹书

纪年》、《国语》、《世本》、《史记》、《管子》、《家语》，提出了怀疑。

其后，长孙无忌等撰写的《隋书·经籍志》，对《归藏》、《古文孝经》、《孝经孔传》、《郑注广成子》等提出了怀疑。颜师古的《汉书注》则对《礼记·中庸》和《西京杂记》等提出了怀疑。这些唐代官修书对古书真伪怀疑的范围这样广，胆子这样大，为后来的疑古辨伪开拓了一条宽广的道路，产生了深远的影响。

唐代在辨伪工作上产生了三个杰出的人物，那就是刘知几、啖助和柳宗元。

刘知几著的《史通》，是我国自古以来讲作史方法的第一部有系统的著作，他发挥出凌厉无前的勇气，对以前不论多么高大的史界权威作了不容情的深刻批判。这书里的《疑古篇》利用了晋代出土的《竹书纪年》与儒家经典的矛盾，加上三代以下统治阶级的各种政治阴谋，指出所谓古圣人、古帝王的岸然道貌和政治上的雍容和平的气象都是经过了后人涂饰的结果。他的《惑经篇》，从《春秋经》书法的"事同书异"的参差之下，指出了这部经典必是因袭旧文，而不是孔子先定了义例做出来的；《春秋》既不是孔子所作，当然不该享受后人过分的尊崇，看作一部完善无缺的东西。《申左篇》则是从史事的丰富上指出《左传》的优点，远胜于《公羊》和《穀梁》等书凭了传闻和臆断来说《春秋》。这三篇文字是一意相承的，就是我们要知道古代的真相，就不能太相信经典；经典里的《春秋》只是经过删削的鲁国旧史，并不曾含有圣人的大道理；《春秋》的《经》既是旧史，所以《春秋》的《传》也应该注重旧史料而不需要主观的猜测。这便是他把经学还原史学的创见！这《疑古》、《惑经》两篇，因为推翻人们的信仰太剧烈了，所以作者捱了一千多年的诟骂，然而到了今天却证明了他的目光无比锐利。至于他的《孝经注议》列举十二证，考出郑玄并没有注过《孝经》，现行的郑《注》是假托的，证据确凿，也是一篇很好的考证文字。另外，他还认为河上公注《老子》及子夏《易

传》都是伪作。李陵《答苏武书》“文体不类西汉人，殆后来所为，假称陵作”。刘向的《洪范五行》及《新序》、《说苑》、《列女》、《神仙》诸传，都是“广陈虚事，多构伪辞”，“故为异说以惑后来”。

稍后，又有啖助，他是《春秋》专家，对于《春秋三传》，有很彻底的见解。他著的《春秋集传》、《春秋例统》虽没有传下来，但他的再传弟子陆淳的《春秋集传纂例》记下了他批评《左传》的话：

> 予观《左氏传》，自周、晋、齐、宋、楚、郑等国之事最详，晋则每一出师，具列将佐；宋则每因兴废，备举六卿；故知史策之文，每国各异。左氏得此数国之史，以授门人，义则口传，未形竹帛。后代学者，乃演而通之，总而合之，编次年月，以为传记，又广采当时文籍，故兼与子产、晏子及诸国卿佐家传，并卜书、梦书及杂占书、纵横家、小说、讽谏等，杂在其中，故叙事虽多，释意殊少，是非交错，混然难证。（《三传得失议》）

又记他批评《公羊》、《穀梁》的话：

> 《公羊》、《穀梁》，初亦口授，后人据其大义，散配经文，故多乖谬，失其纲统，然其大指，……密于《左氏》。……但以守文坚滞，泥难不通，比附日月，曲生条例，义有不合，亦复强通，踳驳不伦，或至矛盾，不近圣人夷旷之体也。（同上）

他站在历史事实的立场上指出《左传》的胜于《公》、《穀》，他认为从《左传》纪载各国史事的不同方式上，可以知道《左传》确实得到各国的史书做底本；不过从经学的眼光看来，《左传》解《经》自有其错误之处。他所发的疑问，到今天已经得到清楚的解答。原来这些错误是西汉末年人把左氏书改编为《春秋传》时所附加上的释《经》话语阑

出来的。《左传》里所根据的各国史书是很早的材料，而释《经》的部分却是后出的，其间约有五六百年的距离，哪会取得一致。至于《公羊》和《《穀梁》的妄说，他也加以批判，这就开了“《春秋三传》束高阁，独抱遗经究终始”的超家派的研究风气。

啖助的弟子赵匡和再传弟子陆淳，继承了他的工作，认为左氏非丘明。《春秋集传纂例》说：

> 今观左氏解经浅于公、穀，诬谬实繁；若丘明才实过人，岂宜若此。推类而言，皆孔门后之门人……丘明者，盖夫子以前贤人，如史佚、迟任之流，见称于当时耳。……刘歆以为《春秋左氏传》是丘明所为。……班固因而不革，后世遂以为真。所谓传虚袭误，往而不返者也。……近代之儒又妄为记录云：“丘明以授鲁曾申，申传吴起，起传其子期，期传楚人铎椒，椒传虞卿，卿传荀况，况传张苍，苍传贾谊。”此乃近世之儒欲尊崇左氏，妄为此记。向若传授分明如此，《汉书·张苍》、《贾谊》及《儒林传》何故不书，则其伪可知也（《赵氏损益义》）

这说明作《传》的左氏不是左丘明，《论语》里的左丘明是孔子以前的人，而作《传》的左氏是孔门后的门人，两人应当分开。这分明已经打破了刘歆的“左氏好恶与圣人同，亲见夫子”的诳语，也依稀发觉了《论语》中的“巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘也耻之”一章的伪托。清代今文经学家刘逢禄、康有为、崔适等所以能把《左传》问题彻底解决，实在由于啖助们开了先路的功劳。他们不但不信《三传》，怀疑其著作人物及其传授，而且对于《周礼》、《礼记》、《史记》、《竹书纪年》、《本草》、《山经》也都加以怀疑。

柳宗元从陆淳受学，也即是啖、赵的继承者，他接受了这超家派的治《春秋》的方法，就把这方法移过来研究诸子。他是第一个起来考辨子书年代的人，在他的文集里有七篇辨论子书真伪的文字。他说

《论语》成书距孔子甚远，“盖乐正子春、子思之徒与为之尔”。列子不是郑穆公时人，疑为“鲁穆公时，遂误为郑”。《列子》书中甚多增窜，“其《杨朱》、《力命》，疑其杨子书；其言魏牟、孔穿，皆出列子后，不可信”。《文子》是剽窃《孟子》、《管子》等书而成。《晏子春秋》是齐国的墨家所作。《鬼谷子》、《鹖冠子》、《亢桑子》等都是后出的伪书。后来宋高似孙的《子略》，明宋濂的《诸子辨》，都是从他这几篇文章引伸出来的。

韩愈也是一个具有疑古思想的人，他虽没有留下多少具体的辨伪论述，但是由于他倡导古文运动，和在古文上的杰出成就，他歌颂“《春秋》三传束高阁，独抱遗经究终始”（《寄卢仝》），以“识古书之真伪”（《答李翊书》）为年之进的辨伪精神对后世却有很大的影响。开有宋一代辨伪风气之先的欧阳修就是承受了他和柳宗元的疑古思想。清代著《尚书古文疏证》的阎若璩也受到他的影响。他说：

> 呜呼！事莫大于好古，学莫善于正伪，韩昌黎以识古书之正伪为年之进，岂欺我哉！（《尚书古文疏证》卷一）

可见韩愈辨伪思想的影响是很深远的。清代一些古文家在好古空气浓厚的时期，竟然有一些辨伪的言论，如方苞的辨《周官》，姚鼐的疑《庄子》等等，无疑地也是熟读了韩愈、柳宗元的古文，接受了他们的疑古思想才敢于写出来的。

唐代的疑古辨伪，虽为后人开拓了辨伪的渠道；但唐人把神话传说纳入古史系统却也胜过前人。不仅司马贞补《三皇本纪》于《史记·五帝本纪》之前；而且有些人把古史系统上溯得比《古史考》和《帝王世纪》还要早，如马总的《通历》，纂太古十七氏、中古五帝三王及删取秦、汉以下世纪兴灭（《郡斋读书志》卷二）；刘轲的《帝王镜略》则自开辟至唐初，缀其世次（《读书后志》卷一）。这些“开辟”、“太古十七氏”的神话，到了宋代，就成为定案而为人们所深

信不疑了。

（一六）宋代辨伪的发展

唐代揭开了辨伪的序幕，到宋代就走上发展的道路，辨伪之风非常盛行。王十朋《梅溪集》卷十三《策问》中有一条说：

> 问：昔吾夫子因鲁史而作《春秋》，信以传信，疑以传疑，虽以大圣作经，犹不敢以其所传闻而忽其所亲见，至于其所不知则缺如也，其慎有如此者。其后有孟子者出则不然，其读《书》也则曰"尽信《书》不如无《书》，吾于《武成》取二三策而已"，其读《诗》也则不信"周余黎民，靡有孑遗"之言。夫子信而好古如此，孟子，学孔子者也，乃于《诗》、《书》犹有所不信，何耶？后世诸儒因孟子之不尽信《诗》、《书》而好为异论，往往于古之信书、信史皆不能无疑于其间。《诗大序》，世传为子夏作久矣，而唐韩子不信之。《春秋传》为丘明释经久矣，而啖、赵之徒不信之。《易·系辞》为夫子作无疑矣，而近代欧阳子不信之。至于疑五千言非老子作有如崔浩，疑《答苏武书》非李陵所作有如刘知几，有谓《周礼》非周公之书，《家语》非孔氏之书。文籍去古稍远而见疑于后世者非一，"五经"且不见信而况其他耶！夫孟子之不信《诗》、《书》也以"血流漂杵"与夫"孑遗"之言，诚有不足信者，而后世诸儒所疑经史，其亦有所见如孟子否耶？抑亦出于穿凿而好为异论耶？岂历世浸久，简编漏传，传闻缪误，实有可疑者耶？其所疑亦必有得有失而不可以一概论耶？信其所可信，疑其所可疑，斯善观书者也。原与诸君辩之而断以高明之见。

读此，可见当时疑古思想之盛。又司马光《论风俗札子》说：

> 新进后生，未知臧否，口传耳剽，翕然成风，读《易》未识《卦》、《爻》，已谓《十翼》非孔子之言；读《礼》未知篇数，已谓《周官》为战国之书；读《诗》未尽《周南》、《召南》，已谓毛、郑为章句之学；读《春秋》未知十二公，已谓《三传》可束之高阁。（《温国文正司马公文集》卷四十五）

司马光斥责疑古者不读书，“翕然成风”，正见得北宋之世，疑古思潮极为澎湃，已成为一种时代的潮流，不可能阻挡了。而他自己也卷进了这股洪流，怀疑孟子的仁义之心，写了《疑孟》。为什么会出现这种情况的呢？

自从唐代有了佛经的雕版以后，到五代时，刻了“九经”和《文选》等书，北宋时又刻了“十五史”和诸子等书，学者得书方便，见多识广，更易比较研究；又受了禅宗“呵佛骂祖”的影响，敢对学术界的权威人物和经典著作怀疑：所以宋代的辨伪能蓬勃地发展，达到一个新的高度。而辨伪之风所以盛行，又和当时的改注运动有密切的关系。我们现在看到的宋朝“五经”注，固然都是南宋的，但改注的运动，在北宋初年已起来了。孙明复《寄范天章书》二云：

> 国家以王弼、韩康伯之《易》，左氏、公羊、穀梁、杜预、何休、范宁之《春秋》，毛苌、郑康成之《诗》，孔安国之《尚书》镂板藏于太学，颁于天下。又每岁礼闱设科取士，执为准的。多士较艺之际，有一违戾于注说者，即皆驳放而斥逐之。复至愚至暗之人，不知国家以王、韩、左氏、公羊、穀梁、杜、何、范、毛、郑、孔数子之说咸能尽于圣人之经耶？又不知国家以古今诸儒服道穷经者皆不能出于数子之说耶？若以数子之说咸能尽于圣人之经，则数子之说不能尽于圣人之经者多矣。若以古今诸儒服道穷经皆不能出于数子之说，则古今诸儒服道穷经可出于数子之说者亦甚众矣。……彼数子之说既不能尽于圣人之经，而可藏于太

学，行于天下哉！又后之作疏者，无所发明，但委曲踵于旧之注说而已。复不佞，游于执事之墙藩者有年矣，执事病注说之乱"六经"，"六经"之未明，复亦闻之矣。今执事以内阁之崇，居太学教化之地，是开圣阐幽，芟芜夷乱，兴起斯文之秋也。幸今天下无事，太平既久，鸿儒硕老驾肩而起，此又岂减于汉、魏之诸儒哉！执事亟宜上言天子，广诏天下鸿儒硕老，置于太学，俾之讲求微义，殚精极神，参之古今，核其归趣，取诸卓识绝见大出王、韩、左、穀、公、杜、何、毛、范、郑、孔之右者，重为注解，俾我"六经"廓然莹然，如揭日月于上，而学者庶乎得其门而入也。

读此可见宋代改注运动之热烈，此后朱熹等新注之成功即此运动的结果。钱大昕《孙明复小集序》云：

当宋盛时，谈经者墨守注疏，有记诵而无心得。有志之士，如欧阳氏、二苏氏、王氏、二程氏，各出新意解经，蕲以矫学究专己守残之陋，而先生实倡之。观其《上范天章书》，欲召天下鸿儒硕老识见出王、韩、左、穀、公、杜、何、毛、范、郑、孔之右者，重为注解，俾"六经"廓然莹然，如揭日月，以复虞、夏、商、周之治，其意气可谓壮哉！元、明以来，学者空谈名理，不复从事训诂，制度象数，张口茫如；则又以能习注疏者为通儒矣。

又《郡斋读书志》卷四《七经小传》条云：

元祐史官谓庆历前学者尚文辞，多守章句注疏之学，至敞（刘敞，字原父，作《七经小传》），始异诸儒之说，后王安石修经义盖本于敞。公武观原父说伊尹相汤伐桀，升自陑之类，经义多剿取之，史官之言良不诬也。

这种打破章句注疏，出新意解经的改注运动，本身就是一种辨伪求真的运动。因为重新注解，必然要对旧说的疏漏失实，进行一番认真的考辨，才能有所发明，而一些伪书、伪史也就被揭露出来了。

宋代怀疑《孟子》的人很多，周密《齐东野语》卷十六云：

> 王充作《刺孟》，冯休著《删孟》，司马公作《疑孟》，李泰伯（觏）作《非孟》，晁以道作《诋孟》，黄次伋作《评孟》。

可见宋代疑《孟子》始于冯休（《宋史·艺文志》“冯”作“马”），著有《删孟子》一卷，后来司马光、苏轼都有怀疑的言论。司马光的《疑孟》、《史剡》是继承刘知几的疑古思想的。但专就仁义立说，而不从事实进行考辨，是不能使人首肯的。但他认为“答桃应之问”是委巷之言，“瞽瞍杀舜”为闾父里妪之说，则是很正确的。又他的《问景仁（范镇）以正书所疑书》里说：“舜无涂廪浚井之事，……光探揣，谓其当然而未敢自信，今乃幸与景仁如合符契，豁然决矣。”可见，范镇的《正书》也疑《孟子》。又洪迈《容斋三笔》卷五《舜事瞽叟》条说：

> 《孟子》之书，上配《论语》，唯记舜事多误，故自国朝以来，司马公、李泰伯及吕南公皆有疑非之说。其最大者，证《万章》涂廪浚井，象入舜宫之问，以为然也。

这样疑《孟子》的队伍又增加了吕南公和洪迈两个人。另外，商务印书馆所编《旧小说》丁集载宋人李孜《纂异记张生》条，借梦寐以疑孟子，与袁枚《子不语》所记为同一方式，是反孟的别开生面的一种形式。

宋人辨伪始于欧阳修，与他的后继者郑樵、朱熹实为宋代三个最主要的人物。欧阳修是一个勇于疑古的人，陈澧《东塾集跋欧阳文忠公集》说：

欧阳子掊击经、传何其勇也！其于《易》，则以为《系辞》非圣人之作；又以为《十翼》之说不知起于何人，自秦、汉以来大儒君子不论。其于《周礼》，则以为实有可疑，反秦制之不若。其于《中庸》，则以为其说有异于圣人，怠人而中止，无用之空言。其于《春秋三传》，则以为妄意圣人而惑学者，三子之过。至其通论诸经，则以为自秦之焚书，"六经"尽矣，至汉而出者皆其残脱颠倒，或传之老师昏耄之说；又以诸经所载凤皇、玄鸟、河图、洛书、龟、龙、六鹢、鸜鹆、麟暨驺虞，皆为语怪。启秦、汉以来诸儒所述之荒虚怪诞。然则如欧阳子之说，"六经"真可焚矣！

欧阳修的辨伪著述，还有辨《帝王世次图谱》，辨《石鼓文》，辨毛、郑《诗》说等。陈澧尚未叙及。

欧阳修为什么能这样勇于疑古呢？这是由于他于韩、柳"苦志探赜"，"至忘寝食"（《宋史》本传），继承了他们的疑古辨伪思想，敢于摆脱汉、唐旧注疏的桎梏，发表自己的见解，成为有宋一代新学风的开创者。他批评《九经正义》说：

其所载既博，所择不精，多引谶纬之书以相杂乱，怪奇诡僻，所谓非圣之书，异乎正义之名也。（《欧阳文忠公集奏议集》卷十六，《论删去九经正义中谶纬札子》）

欧阳修对旧的注疏所作的议论，他的儿子所写的《事迹》里说：

其于经术，务明其大本，而本于情性。其所发明，简易明白。……先儒注疏有所不通，务在勇断不惑。……其于《诗》、《易》多所发明。（《欧阳文忠公集附录》）

可见欧阳修的超越注疏，只是对先儒注疏无法说通的地方，不牵强附会

地把它说通，而是根据人情本性来说明，因此他对经义的解说，简易明白，超越前人。

欧阳修著有《诗本义》十四卷和《易童子问》三卷，里面所讲的都是“前世人不以为非，未有说者”（《事迹》）。他指出《诗序》“非子夏之作”，“二《南》，其《序》多失；而《麟趾》、《驺虞》所失尤甚，特不可以为信。疑此二篇之序，为讲师以己说汩之；不然，安得缪论之如此也。”“《序》之所述乃非诗人作《诗》之本意，是太师编《诗》假设之义也。毛、郑遂执《序》意以解《诗》，是以太师假设之义解诗人之本义，宜其失之远也。”（《诗本义》卷一，《麟之趾》条）他还指斥毛、郑解《诗》“文意散离不相终始”，“不成文理”，（《诗本义》卷二，《野有死麕》条）或“自出其意，各增字以就其己说”。（《诗本义》卷十四，《时世论》条）他辨正毛《传》郑《笺》谬误的有一百十多篇。

欧阳修在《易童子问》里，纠正王弼的误失数十处，认为“《系辞》……《文言》、《说卦》而下皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。”（《欧阳文忠公集·易童子问》卷三）“《河图》、《洛书》怪妄之尤甚者。”（《欧阳文忠公集》卷四十三，《廖氏文集序》）“汉初虽有《归藏》，已非古经。今书三篇莫可究矣。”（《欧阳文忠公集·崇文总目叙释易·类》）

另外他有《泰誓论》疑《尚书》，《帝王世次图序》及《后序》，疑《史记》黄帝以来尧、舜、禹、汤、文、武世次之谬。于《周礼》、《尔雅》、《石鼓文》等亦皆有辨难之作。

他在《答宋咸书》中说：“经非一世之书也，其传之谬非一日之失也，其所以刊正补缉亦非一人之能也。”（《欧阳文忠公集》卷四十七）看到了辨伪是一件艰巨而长期的工作。他的治学的精神为文名所掩，使人不能见其学问精神，黄震谓之文人，章炳麟谓之佞人，都不能真正知道他学术上的革新精神。能看到欧阳修创新功绩的是朱熹。《朱子语类》卷八十说：

因语欧阳永叔《本义》而曰："理义大本复明于世，固自周、程，然先此诸儒亦多有功。旧来儒者不越注疏而已，至永叔、原父、孙明复诸公，始自出议论。如李泰伯文字亦自好。……如《诗本义》辨毛、郑处，文辞舒缓，而其说直到底不可移易。"

所以朱熹在《诗集传》里很多地方采用了欧阳修的新释，摒弃了毛、郑的谬说。

在欧阳修的提倡下，北宋出现了不少辨伪人物。王安石疑《春秋》，视为断烂朝报（《宋史》本传），说《孝经》为浅近（见明吕维祺《孝经或问》），都是极有勇气之语，可惜他的著作却不存在了。苏轼疑《庄子》，以《让王》、《说剑》、《渔父》、《盗跖》非庄子作（《东坡集》卷十二《庄子祠堂记》）。

程颐是这一时期杰出的辨伪者，他虽是最严肃的理学家，而议论实甚通达。如谓封建之法本出于不得已。秦法纵不善，但罢侯置郡守的制度却不可改变（《河南程氏遗书》卷二十二上）。又如论孔、孟不同之处，以为孔子之时诸侯都是周所封建，诸侯称霸，非挟尊王之义则不能自立。到孟子时，周王已为独夫，故孟子勉齐、梁为王，与孔子之所以告诸侯不同（同上，卷二十一下）。可见他对春秋、战国时代背景的不同有很深的了解，因而敢说拘儒们所不敢说的话。

他对于伪书伪史也有很多匡正，不但疑诸子传记，如说"《老子》书甚杂"（《河南程氏遗书》卷十五），"其言自不相入"（同上，卷十八），以《老子》为集录众家之言，《素问》、《阴符经》作于战国之末（同上，卷十八）等。而且敢进而疑经。他说："《尚书》文颠倒处多，如《金縢》尤不可信"，周公欲代武王死事，"其辞则不可信，只是本有此事，后人自作文足此一篇"（同上，卷二十二上），他认为"《诗序》必是同时所作，然亦有后人添者"（同上，卷六）。对《周礼》则指出讹缺甚多（同上，卷十八）。《仪礼》只能"信其可信，如言《昏礼》云，问名、纳吉、纳币皆须卜，岂有问名了而又卜；苟卜不

吉，事可已耶！若此等处难信也”（同上，卷二十二上）。《礼记》的《儒行》、《经解》，他认为非孔子之言，煞害义理（同上，卷十九），《儒行》“如后世游说之士所为夸大之说”（同上，卷十七），“《经解》只是弄文墨之士为之”（同上，卷二十二上）。又说：“《祭法》，如‘夏后氏郊鲧’一片，皆未可据”（同上，卷十九）。他以为《春秋》有脱文，如“纪子伯莒子盟于密”，他说：“此是‘伯’上脱一字也，必是三人同盟。若不是脱字，别无义理”（同上，卷二十二下）。“《左传》非丘明作”（《河南程氏外书》卷十一），又说：“不可全信，信其可信者”，至于《公》、《穀》，“则又次于左氏”（同上，卷二十）。他还以为《论语》有错简，如“‘诚不以富，亦祗以异’，本不在‘是惑也’之后，乃在‘齐景公有马千驷’之上，文误也”（同上，卷二十二下）。他对《孟子》的夸大不实之词提出了纠正，如说：“夷、惠之行未必如此，且如孔子言‘不念旧恶，怨是用希’，则伯夷之度量可知。若使伯夷之清既如此，又使念旧恶，则除是抱石沈河。孟子所言，只是推而言之，未必至如此。”（同上，卷十八）孟子极诋杨、墨为无父无君之禽兽，后世学者只看孟子之书，依声学舌，杨、墨为大罪人，早成定谳，惟韩愈《读墨子》提出不同的看法。可是程颐却说：“杨子为我亦是义，墨子兼爱则是仁”（同上，卷十五）。又说：“杨子似出于子张，墨子似出于子夏”（同上）。将此案根本推翻。以正统的理学家而能脱去卫道的偏见，平心以对敌人，正显示出程颐对古代学术史有深彻的了解。其后，郑樵、朱熹、黄震、王柏诸儒接踵而起，更定古籍，无所顾忌，程颐实为先驱。

他对神话传说也有很通达的解说，如“传、记有言，太古之时，人有牛首蛇身者”，他说：“既谓之人，安有此等事；但有人形似鸟喙或牛首者耳”。他不信枫树化为老人、望夫化为石之说，认为：“莫无此理，枫木为老人，形如老人，岂便变为老人。……若望夫石，只是临江山有石如人形者。今天下凡江边有石立者，皆呼为望夫石，如呼‘马鞍’、‘牛头’之类，天下同之”（同上，卷十八）。此外评卜筮为

偶中(同上)，以心理现象解释鬼神托梦(同上，卷二)，斥堪舆之妄，辨城隍、泗州大圣(同上，卷二十二)龙女善济夫人(同上，卷十五、十八、二十一上)诸祀之非，都是极有见地的。

还有一个晁说之，是留意“六经”真伪的人，他的著作没有传下来，幸而在洪迈的《容斋三笔》卷一《晁景迂经说》条节录他辨经、传的大概：

> 景迂子晁以道留意“六经”之学，各著一书，发明其旨，故有《易规》、《书传》、《诗序论》、《中庸洪范传》、《三传说》，其说多与世儒异。……其论《书》曰：“……此经遭秦火煨烬之后，孔壁朽折之余，孔安国初以隶篆推科斗；既而古今文字错出东京，乃取正于杜林；传至唐弥不能一，明皇帝诏卫包悉以今文易之，其去本几何其远矣。今之学者尽信不疑，殆如手授于洙、泗间，不亦惑乎！”……其论《诗序》云：“作诗者不必有序。今之说者曰：‘《序》与《诗》同作’，无乃惑欤！且逸诗之传者，岐下之《石鼓》也，又安睹序耶！……孟子、荀卿、左氏、贾谊、刘向、汉诸儒论说及《诗》多矣，未尝有一言以《诗序》为议者，则《序》之所作晚矣。”……其论《三传》，谓“杜预以《左氏》之耳目夺夫子之笔削。公羊家失之舛杂，而何休者又特负于《公羊》。惟《穀梁》晚出，监二氏之违畔而正之，然或与之同恶；至其精深远大者真得子夏之所传。范宁又因诸儒而博辩之，申《穀梁》之志，其于是非亦少公矣，非若杜征南一切申《传》，汲然不敢异同也。”

洪氏评论说：“然则晁公之于群经，可谓自信笃而不诡随者矣。”“自信笃而不诡随”一语写出宋儒精神。他辨今本《尚书》与古本《尚书》的差别，是很对的。他辨《诗序》，打到痛处，《序》的时代在西汉以后，确实无疑。他说《穀梁》晚出，故有因袭前传，亦有改正前传，眼

光犀利，但我终觉得《穀梁》尚未见到《左传》。他还著有《景迂论语讲义》十卷，“多取古人之说，以正近世之失”。（《文献通考·经籍考》十一）

还有一个曹粹中辨《诗序》出于毛《传》之后。他说：

> 毛《传》初行之时，犹未有《序》也。意毛公既托之子夏，其后门人互相传授，各记其师说，至宏而遂著之，后人又复增加，殆非成于一人之手，则或以为子夏，或以为毛公，或以为卫宏，其势然也。（《经义考》卷九十九）

曹氏有《放斋诗说》三十卷，见《宋志》，《经义考》注云“未见”。此条不知从何处转录，不知在《诗说》内否？但立说甚精确。

郑樵生在北宋之末，是南宋识见卓绝的辨伪人物之一。他继续欧阳修的工作而疑《毛诗》，著《诗辨妄》，指斥毛《序》之妄，说“《诗小序》只是后人将史传去拣，并看谥，却附会作《小序》美刺”（《朱子语类》卷八十）。朱熹的怀疑《诗序》就是郑樵引出来的，他说：“向见郑渔仲有《诗辨妄》，力诋《诗序》，其间言语太甚，以为‘皆是村野妄人所作’，始亦疑之。后来仔细看一两篇，因质之《史记》、《国语》，然后知《诗序》之果不足信。”（《朱子语类》卷八十）

郑樵在《诗辨妄》中还说：“《诗》、《书》可信，然不必字字可信。”又说：“《易》有《彖》、《象》，皆出仲尼之后，往往战国时人作，《彖》自一家，《象》自一家耳，故《左氏书》无《彖》、《象》之文。”又说：“鸟兽草木之名惟陶隐居识其真，如《尔雅》错失尤多。”他在《寄方礼部书》中说，看了他的《春秋考》，“虽三尺童子亦知《三传》之妄”（《夹漈遗稿》卷二）。可见他对《春秋三传》也是怀疑的。他还对毛、郑辈斥为“村里陋儒”，又云“郑书生家，太泥于《三礼》刑名度数。”“乱先王之典籍而纷惑其说，使后学不知大道之本，自汉儒始。”（《诗辨妄》）说出了前人所决不敢说的话，锋芒更为

锐厉，更为精到劲悍。可惜他所著的书大都散佚了。

南宋初年的洪迈在他所著的《容斋随笔》中，不仅疑《孟子》，而且论《周书》多过实，指出《战国策》的错乱，书中有很多疑古的言论，卷一《史记世次》条说：

> 《史记》所纪帝王世次，最为不可考信。且以稷、契论之，二人皆帝喾子，同仕于唐、虞，契之后为商，自契至成汤凡十三世，历五百余年；稷之后为周，自稷至武王凡十五世，历千一百余年。王季盖与汤为兄弟，而世之相去六百年，既已可疑；则周之先十五世，须每世皆在位七八十年，又皆暮年所生嗣君，乃合此数，则其所享寿皆当过百年乃可。其为漫诞不稽，无足疑者。《国语》所载太子晋之言曰："自后稷之始基靖民，十五王而文始平之"，皆不然也。

在卷七《姜嫄简狄》条又说：

> 《史记》谓姜嫄出野，见巨人迹，忻然践之，因生稷；简狄行浴，见燕堕卵，取吞之，因生契：此二端之怪妄，先贤辞而辟之多矣。欧阳公谓稷、契非高辛之子。毛公子《史记》不取履迹之怪，而取其讹缪之世次。按《汉书》毛公赵人，为河间献王博士，然则在司马子长之前数十年，谓为取《史记》世次亦不然。盖世次之说皆出于《世本》，故荒唐特甚。其书今亡。夫适野而见巨迹，人将走避之不暇，岂复故欲践履，以求不可知之禨祥；飞鸟堕卵，知为何物，而遽取吞之。以古揆今，人情一也。今之愚人未必尔，而谓古圣人之后妃为之，不待辨而明矣。

按《史记》所纪帝王世次，悉据《世本·帝系篇》，而《帝系》为战国时代民族融合与天帝降为人王过程中的产物，本不可信。司马迁既已

编排《三代世表》，其诞妄至为彰明，但是竟不能辨，直到宋代欧阳修始抉其谬，洪迈继续揭露，其非事实更为明显。但洪氏以《国语》文为“不然”，则尚可商。太子晋谓自后稷至文王为十五代，乃周人所定。后稷的时代仅相当于商太戊、仲丁之间，并不上攀唐、虞，与契为兄弟辈。

与洪迈同时的程大昌，在他的《考古编》中也有辨伪的言论，如《诗论》认为《小序》是“国史随事记实”的古序，《大序》为卫宏之语。

欧阳修、程颐、郑樵等人继续唐代的辨伪工作，积累既多，注意力越深，方面也就越来越宽阔，到了朱熹就作了更深更广的开拓。朱熹是所谓“道统”的继承者，他仿效了《春秋》的体裁作《通鉴纲目》，具体地使用了“三纲”的教条来一一评定前代的历史人物，无疑是一个拥护封建道德的领导人；但是从另一方面看，他实事求是地从事于辨伪的工作，敢于推倒腐朽的传统的说法，却是一个反对前代封建统治者为了他们自己的利益而假托了圣人们的说话来骗取群众信仰的急先锋，又是很有进步意义的。他在这一方面，先作了《诗序辨说》，揭破整篇《诗序》是没有得到甚至极端违反《诗经》的真意的叙述；继作《孝经刊误》，证明《孝经》中有许多话是钞录《左传》而又钞得不像样的，必不是孔子所说。他在吴棫的疑《古文尚书》的启发下，又屡次辨《古文尚书》，说：“孔壁所出《尚书》……皆平易，伏生所传皆难读。如何伏生偏记得难底，至于易底全记不得?”又说：“凡易读者皆《古文》，况又是科斗书，以伏生《书》字文考之方读得，岂有数百年壁中之物安得不讹损一字?”为什么伏生口传的都难读而藏在壁中断烂难认的偏又易读，他提出这个问题确实使得伪《古文尚书》受到了致命伤的打击。他想整理《尚书》，可是感到自己的年龄已来不及，只得交与蔡沈作了。蔡沈遵守了他的意思，在所作的《书集传》里，每篇下注明“《古文》、《今文》皆有”或“《今文》无，《古文》有”，使读者们一览之下即了然于《今文》和《古文》的

区别，伪《古文》马上失掉了若干高级知识分子的信仰。朱熹又揭破所谓“孔安国”所作的《传》和《序》(即所谓《书大序》)的伪，说西汉人文字粗枝大叶，哪会这般软郎当地，牵连及于《孔丛子》，说它正和这个孔安国的文字一致，这就启发了清代学者来判定王肃作伪的案子。朱熹在漳州时刊“四经”，把《易经》和《易传》分开，把《书经》和《书序》(即所谓《书小序》)分开，把《诗经》和《诗序》分开，把《春秋》和《左传》分开。这样地“经”归“经”，“传”归“传”看似平常，而实在是他的历史观念的高度发挥。这不仅使“经”和“传”不相混，而且是把两周的史事、制度、学术放在一边，战国、秦、汉间所传的古代史事、制度、学术放在另一边，因而划出了两种不同时代的文化的分野。他曾在给吕祖谦的信里说：其(“经”)可通处，极有本甚平易浅近，而今《传》、《注》却化为高妙的圣道，它的质是变了！由于他这般地分开“经”、“传”，所以传到清代，崔述要考信于“经”而屏去“传”、“记”和种种附会，龚自珍又要写定群经，替“六经”正名，厘定了各种经书的性质。

朱熹的考辨工作最有成就的是“经”，但他是“禅道、文章、楚辞、诗、兵法，事事要学”的人，学问广博，各种书籍他都注意到，因此凡有疑问的地方，他决不肯轻易放弃提出问题。可惜他的读书笔记《困学恐闻编》不曾传下来，我们只能就他的弟子们所记的《朱子语类》里抽出他对于六十种书籍的考辨。

由于南宋的偏安，朱熹的讲学区域不出今福建、江西、湖南、浙江等省。他死后，他的弟子们和他的信仰者形成了一个极有势力的学派；因为国都所在的关系，这个学派以浙江人为最多。明代的胡应麟和清代的姚际恒都是浙江人，他们遥遥地接受了他的辨伪的见解和方法。

曾跟从朱熹治学的赵汝谈，是一个目光犀利，勇于疑古的人。《宋史·赵汝谈传》说：

> 尝从朱熹订疑义十数条，熹嗟异之。

朱熹的赞叹，正见得他的识见卓越。他的著作已亡佚，只在《直斋书录解题》著录了两部书：一部是《南塘易说》三卷，“专辨《十翼》非夫子作，其说亦多自得之见”；另一部是《南塘书说》三卷（《宋史艺文志》作二卷），“疑《古文》非真者五条，朱文公尝疑之而未若此之决也。然于伏生所传诸篇，亦多所掊击詆排，则似过甚”。可见他辨《十翼》非孔子作是非常彻底的，而他不仅疑《古文尚书》非真，而且连《今文尚书》中的毛病也看出来了。《宋史·赵汝谈传》又说：

> 其论《易》以为占者作，《书·尧舜》二典宜合为一，禹功只施于河、洛，《洪范》非箕子之作，《诗》不以《小序》为信，《礼记》杂出诸生之手，《周礼》宜傅会女主之书，要亦卓绝特立之见。……所著有《易》、《书》、《诗》、《论语》、《孟子》、《周礼》、《礼记》、《荀子》、《庄子》、《通鉴》、《杜诗注》。

这说明他不仅目光犀利，看问题深透，勇于说出别人不敢说的话，而且考辨的范围很广，可惜的是这些著作都散佚了，无从看到他具体的论证了。

稍后于朱熹的叶适，反对性理空谈，并对理学家所崇拜的道统人物，如曾子、子思、孟子等进行了大胆的批判。在辨伪方面，也极有识见。因为他是反理学的，所以他能怀疑朱熹所不能怀疑的问题，敢讲朱熹所不敢讲的话。

他疑《易》，比前人更大胆。欧阳修疑到《系辞》，已使学者骇然相非。郑樵比欧阳修要勇悍，但也只疑到《彖》、《象》为止。也就是说怀疑的范围只限于《易传》。到他则竟怀疑到《易经》本身，推翻了《汉书·艺文志》里的宓戏氏始作八卦，文王重《易》六爻的说法，斥为“相传浮说，不可信”（《习学记言序目》卷三，《上下经总

论》)，而说“《易》不知何人所作”，“《周易》者，知道者所为”，“画非伏羲，重非文王也”(同上卷四十九，《皇朝文鉴》)。至于《易传》，则说“所谓《十翼》者，独《彖》、《象》为孔子之文，其他或先或后，皆非也”。“孔氏有述无作；《彖》、《象》述也，非作也”(同上卷四十四，《太玄》)，也就是说“《十翼》非孔子作”(同上卷四十九，《皇朝文鉴》)。

他反对《史记》的孔子删《诗》、定《书》之说，认为：“‘《诗》三百’，孔子举其在者也。后人矜夸，谓孔子自删为三百篇，大妄也。”(《习学记言序目》卷十三，《论语》)《书》“藏于史官。孔氏得之，……何所不足而加损于其间，以为孔氏之书欤？《书序》亦由旧史所述，明记当时之事，以见其书之意，非孔子作也。”(《习学记言序目》卷五，《书序》孔安国《序》)他还反对孟子的孔子作《春秋》之说，认为：“孔子之于《春秋》，盖修而不作。”(《习学记言序目》卷九，《春秋》)修，不过是把其中不合理的地方修订一下，和个人的写作当然是不同性质的两件事。

他虽不承认孔子有删《诗》、定《书》的事情，但却认为孔子做过校订的工作，他说：

> 孔子之时，……《诗》、《书》残乱，礼、乐崩逸，孔子于时力足以正之，使复其旧而已，非谓尽取旧闻纷更之也。(《习学记言序目》卷六，《诗总论》)

这种说法，虽不一定合乎历史事实，但比起删《诗》、定《书》来却要近情合理得多。他又推测孟子说孔子作《春秋》的理由，说：

> 意者以是书接禹、周公，有大功于世，其道卓越，又欲揭而异之乎？(《习学记言序目》卷九，《春秋》)

但他并不赞成这种“揭而异之”的作法，认为：“考索必归于至实，然后能使学者有守而不夸。”（同上）他的这种实事求是的精神是非常可贵的。

对于诸子，他也有怀疑。今本《孔子家语》连孔安国《序》、孔衍《序》，虽则他不知道全是王肃伪撰的，但已看出“集《家语》往往在《左氏》后，则固本之《左氏》，而《左氏》不本《家语》”（《习学记言序目》卷十七，《孔子家语》）；“或者皆非其本真而相传以为说，穷乡委巷之人所以道圣贤之事，与夫当世之鄙儒求以自附于圣贤之名者，无不在焉”（《水心别集》卷六，《孔子家语》）。他怀疑这些都不是孔子之言。可见他虽没有能道破是后人伪撰，但也知道得差不多了。对于《老子》的作者，他认为：“教孔子者必非著书之老子，而为此书者必非礼家所谓老聃，妄人讹而合之尔。”（《习学记言序目》卷十五，《老子》）他认为“《管子》非一人之笔，亦非一时之书，莫知谁所为。”他推测当是春秋末年“山林处士妄意窥测，借以自名”，“而后世信之”（《习学记言序目》卷四十五，《管子》）。这些怀疑和推测，都提出了问题，并为以后解决问题提出了有益的见解。

此外他对《握奇经》、《六韬》、《孙子》、《司马法》等兵书和《神农本草》、《黄帝内经》等医书都有怀疑，且都颇有见地。

朱熹的三传弟子王柏，是朱熹以后最勇敢的一个人。他在《诗疑》中不信毛、郑的《传》、《笺》，不信卫宏的《诗序》，不信《左传》中的记事（如吴季札观乐说），甚至连他的太老师朱熹的话也不服从（如《扬之水》、《伐檀》等篇说），而单就《诗经》的白文致力，这种只服从理性的精神，在过去的学术界中是很不易见到的。最能了解王柏的学问的是黄百家，他在《宋元学案》卷八十二说：

鲁斋之宗信紫阳、可谓笃矣。而于《大学》则以为“格致”之传不亡，无待于补。于《中庸》则以为《汉志》有《中庸说》二

篇，当分“诚明”以下别为一篇。于《太极图说》则以为“无极”一句当就图上说，不以无极为无形，太极为有理也。其于《诗》、《书》，莫不有所更定。岂有心与紫阳异哉！欧阳子曰：“经非一世之书，传之谬非一人之失；刊正、补缉非一人之能也。学者各极其所见而明者择焉，以俟圣人之复生也。”后世之宗紫阳者不能入郛廓，宁守注而背经，而昧其所以为说，苟有一言之异，则以为攻紫阳矣。然则鲁斋亦攻紫阳者乎？甚矣，今人之不学也！

这个评价对王柏来说是很确切的。王柏惟其笃信朱熹，所以才用了朱熹的方法作出比朱熹进一步的研究，这才是真正研究学问的态度，也才是真正继续大师的工作的态度。

王柏对《诗》、《书》的研究，敢于撇开前人释经的框框，对经文作直接的研究，使得久已土蚀尘封的古籍显现了些真相。他看出了《诗经》中有三十二篇是“淫奔之诗”，所以在《诗疑》中，他从卫道出发，主张把它们统统删掉。在《书疑》中，他以为《大诰》、《洛诰》等篇不足信。这些主张和看法的是非，固当别论，但都见到他是很大胆的。因为他太大胆而别人太胆怯了，所以虽同样地卫道，他的主张终于没有人敢接受。在他的《鲁斋集》里，有一篇《续国语序》，现在看来正是崔述的见解滥觞，兹摘录数语于下：

大抵翻空者易奇，核实者难工。异哉太史公之为书也！唐、虞之上增加三帝：曰黄帝、曰颛顼、曰帝喾。论其世次，纪其风绩，惊骇学者，以吾夫子之未及知也。吁，学至于吾夫子而止，夫子之所不书，太史公何从而知之，缺其所不知，不害其为学夫子也。至我本朝苏黄门始曰：“太史公浅近而不学，疏略而轻信。”朱子屡称此言最中其病。及观黄门之古史，又上及于三皇，以伏羲、神农、黄帝充之，若与《大传》同，以少昊、颛顼、帝喾、唐、虞谓之五帝，终与《大传》异。其轻信何躬自蹈之乎？……

出于吾夫子之言，吾之所信也。其或出于诸子百家之书，非吾之所敢信也。

此中宛然有一部《考信录》在，呼之欲出。他们虽因信孔子而辨伪史，不是因为疑伪史而辨伪史，然孔子的史伪者少，他们已算捉住了这要点了。

与王柏同时，在北方金朝有一个王若虚，也是一个能大胆辨伪的人。吴澄称他"博学卓识，见之所到，不苟同于众"。他的著述有《滹南遗老集》四十五卷，其中《五经辨惑》，"颇诘难郑学，于《周礼》、《礼记》及《春秋》亦时有所疑，然所攻者皆汉儒附会之词"（《四库全书总目》卷一六六）。他说话极大胆，如说"刘歆之见，固无异于儿童"（《五经辨惑》上），斥郑玄为"其说甚陋"，"郑氏之谬妄如此"（《五经辨惑》下），甚至直斥《孟子》为文法不通。

宋代继承柳宗元辨子书真伪的是高似孙，他所作的《子略》四卷是他读子书时的笔记，从《阴符经》到《皮子隐书》，共搜罗了三十八种子书，有的是抄撮，有的是列举历代注释本书的书目，有的是批判书中议论的是非和本书著作的真伪。其中考辨真伪的有《鬻子》、《孔丛子》、《曾子》、《列子》、《文子》、《战国策》、《尹文子》、《亢桑子》、《鬼谷子》等九种。由于这本书是随笔性的，所以体例不谨严，文辞又拖沓，心得也稀少，在学术上的地位不高。不过，他总是上承柳宗元，下开宋濂、胡应麟的一个人，不能抹杀他的筚路蓝缕的功劳。

南宋末年的黄震，做了一部《黄氏日抄》，也是读书笔记性质的书，但范围不限于子书，而遍及四部，其中亦有不少辨伪的论述，如指责郑玄"以《礼》说《诗》，于人情多不通，及多改字之敝"（卷四），《读春秋》，反对褒贬凡例（卷七）等。

此外还有一些目录书，如陈振孙的《直斋书录解题》，晁公武的《郡斋读书志》，王应麟的《汉书艺文志考证》，不仅引用了许多前人

辨伪的论述，也有不少自己的创见，为后人提供了辨伪的资料，他们的功绩也是不可磨灭的。

宋代疑古辨伪的风气虽然盛行，但是宋人在整理古史时，却是“志欲笼络宇宙而无所遗”（司马光《资治通鉴外纪序》），广搜杂家小说之说以见其博，因此宋代所编的古史，不仅没有把伪史剔出去，反而是伪史充斥其中，如章衡的《编年通载》始于帝尧，讫于宋治平；刘恕的《资治通鉴外纪》起自庖牺，止于周考王；司马光的《稽古录》起自伏羲，终于宋治平；苏辙的《古史》，自伏羲、神农讫秦始皇；无名氏的《宝历歌》自开辟太古讫于周世宗；胡宏的《皇王大纪》，始于盘古氏，终于周末；胡卫的《通史缘起》，则是“推盘古以来众说之异同”（《郡斋读书志》卷五上）；罗泌的《路史》，起自初三皇至夏履癸；金履祥的《通鉴纲目前编》，自盘古至周成王。宋人编古史，由于不删去伪史，也常常自相矛盾。司马光作《通鉴》，托始于周威烈王命韩、赵、魏为诸侯，下讫五代。刘恕为此对司马光说：

> “公之书不始于上古或尧、舜何也?”公曰：“周平王以来，事包《春秋》，孔子之经不可损益。”曰：“曷不始于获麟之岁?”曰：“经不可续也。”（《资治通鉴外纪序》）

司马光不同意刘恕把《资治通鉴》起自上古或尧、舜的意见是正确的，但是他说的孔子的《春秋》不能“包”不能“续”的理由是没有说服力的。刘恕反驳说：

> 尝思司马迁《史记》始于黄帝，而包牺、神农阙漏不录。公为历代书而不及周威烈王之前，学者考古，当阅小说，取舍乖异，莫知适从。若鲁隐之后，止据《左氏》、《国语》、《史记》、诸子，而增损不及《春秋》，则无与于圣人之经，包牺至未命三晋为诸侯，比于后事，百无一二，可为“前纪”。（同上）

于是他就一个人编辑三家分晋以前的古史为《通鉴外纪》。但他对传说纷纭的古史，也是怀疑的，为此他又撰《疑年谱》和《年略谱》。此两书已失传，《直斋书录解题》卷四说：

> 先儒叙包牺、女娲，下逮三代，享国之岁，众说不同，惧后人以疑事为信书，穿凿滋甚，故周厉王以前三千五百一十九年为《疑年谱》，而共和以下至元祐壬申一千九百一十八年为《年略谱》。

这个提要清楚说明了刘恕又有对古史的怀疑和想剔除伪古史的一面。司马光在《资治通鉴》中虽然坚持托始的意见，但在撰《稽古录》时，他自己也放弃了原来的看法，从伏羲开始了。他说：

> 伏羲之前为天子者，其有无不可知也。如天皇、地皇、人皇、有巢、燧人之类，虽于传记有之，语多迂怪，事不经见，臣不敢引，独据《周易》自伏羲以来叙之。（《稽古录》卷一）

司马光认为伏羲是《周易·系辞》上有的，《系辞》又历来认为是孔子作的，所以他就从伏羲讲起来了。所以他的古史真假的标准，仍旧是继承了司马迁的“考信于六艺”的标准。又王柏在《续国语序》里批评了苏辙的《古史》，指出苏辙一面批评司马迁“在唐、虞之上增加三帝”为“浅近而不学，疏略而轻信”，可是苏辙自己在《古史》中“又上及于三皇”，其轻信的程度反而超过了司马迁。而朱熹则是一面对苏辙的批评司马迁，“屡称此言，最中其病”，一面又竭力称赞司马光的《稽古录》。这种自相抵牾，正是他们既疑古又怕阙漏的思想矛盾，归根到底，则是辨伪工作没有做得彻底。

元代虽然不重学术，但是辨伪的工作还是不绝如缕，继续有人在做。如王柏的学生金履祥，撰《尚书表注》，对《尚书》中的有些篇章表示怀疑。吴澄继承吴棫和朱熹之说，著《书纂言》，辨《古文

尚书》及《孔传》为伪书。

（一七）明代的造伪与辨伪

到了明代，学风为之一变，理学家劝人不读书，名士家劝人读小品文字，学者则劝人读奇书，宋人疑古辨伪之风几为歇绝。例如汉代的谶纬久佚，孙瑴替它辑集起来，编为《古微书》，原是很好的事，但他的序上说：

> 予小子亦窃有爱焉，曰爱其古。……辄从羲、顼以降，断乎陈、隋，取其凡蒂于古，线于古，骈枝于古，响象依悠于古者，聚而成书。

又《略例》说：

> 虽细，录也；虽伪，收也；虽断章者，亦取焉。

可见他编辑的动机只是为的好玩，固然他的成就超过了他的动机，但这是何等的危险。试看明初宋濂集中有《燕书》四十首，摹仿《左氏》为书(《宋文宪公全集》卷三十七、《金华丛书》本《宋学士全集》卷二十七)。其《引言》说："辨士设喻，以风以陈。"《跋尾》又说："余为《燕书》四十篇，盖取郑人"误书举烛"之义。读者好之，谓有秦、汉风。"假使他要充作秦、汉书，他只要不具名好了。钞出一段如下：

> 宋襄公继霸，将与楚子会于盂，以乘车往而不设兵备。通国人皆忧之，莫敢言。昆吾之臾曰："君安则臣宁，君设有难，宋社且不血食，吾属将焉置诸！请昧死言焉。"俟宋襄公出，歌而遏之

曰："有虓者貔，其毛栩栩。冠弁而揖，吾不知死所。密密者陆，鲜鲜者矛。仡仡者夫，始可貔与居。貔乎，貔乎，良足畏乎！君何之乎？"襄公怪之，召而问焉。昆吾之臾对曰："闻君将与楚子会，有诸？"曰："然。"曰："闻君武备弗之戒，有诸？"曰："然。"曰："礼务从时，政在体要。佩玉锵锵，不可薪于山；荷戈与祋，不可酬于庙：其礼然也。今楚人貔而冠者也，君欲以文德合之，其术迂矣。君之莅政，动法文王。使文王遇貔，亦使勇士操戟逐之，未必朝服与之揖也。"襄公曰："人皆相率约君以礼，子奈何欲兴戎乎！坛坫之间，玉帛交错，而使甲士厕之，人其谓我何！"不听。往与楚子会，楚子以兵车至，执襄公。君子曰："宋襄公为万世笑者，以胶柱而鼓瑟也。胶柱而鼓瑟且不可，况往会强国而不知变乎！"

假使相信这段话而否认《左传》，岂不可笑。宋氏虽明说自己所撰，后来凌稚隆辑刻的《史记评林》却已载于篇首了。

另外一个杨慎，博览群书，是一个既辨伪又造伪的人。他非孟子，非郑玄，非朱熹，胆力自是不小。尧授舜天下，孟子说"舜避尧之子"，他批评道：

夫下非私也，何避之有？……至谓益避禹之子，尤为无稽，禹未尝禅于益。孟子尝曰："唐、虞禅夏后，殷、周继矣"，何其言之自相戾乎？孟子于《武成》取二、三策。善观孟子者，例是可也。《荀子》云：孟子"略法先王而不知其统"，此类之谓乎？（《升庵先生文集》卷四十五，《舜避尧之子》条）

《周礼·秋官》有屋诛之文，郑玄《注》曰："夷三族也。"他驳斥说：

古者罪人不孥，岂有夷三族著之令典。古者屋诛，盖汉人下蚕室之类耳。郑玄瞀儒曲见，误天下而陷人主，得罪名教大矣。（《升庵先生文集》卷四十四，《屋诛》条）

朱熹说“孔子言伯夷求仁得仁，又何怨，今观太史公作《伯夷传》，满腹是怨。”他批驳说：

此言殊不公，今试取《伯夷传》读之。始言天道报应差爽，以世俗共见闻者叹之也；中言各从所好，决择死生轻重，以君子之正论折之也。一篇之中错综震荡，极文之变，而议论不诡于圣人，可谓良史矣。宋人不达文体，是以不得迁之意而轻为立论。（《升庵先生文集》卷四十七，《伯夷传》条）

又说：

朱文公谈道著书，百世宗之，愚详观其评论古今人品，诚有违公是而远人情者，……盖自周、孔以下无一人逃其议，古人谓君子当于有过中求无过，不当于无过中求有过。文公《语录》论人，皆无过中求有过者也。或者门人记录之过，朱子无忠臣遂至此欤！（《升庵先生文集》卷四十六，《文公著书》条）

他的批评虽不一定对，但他敢于发为议论，正可见他胸中自另有识见，可是他自己有时也不实事求是地根据事实说话，而是伪撰古书以证成己说。《四库全书总目》卷一百七十二，《升庵集》提要说：

至于论说考证，往往恃其强识，不及检核原书，致多疏舛。又恃气求胜，每说有窒碍，辄造古书以实之。

又卷一四三《汉杂事秘辛》提要说：

杨慎序称得于安宁土知州万氏。沈德符《敝帚轩剩语》曰：即慎所伪作也，叙汉桓帝懿德皇后被选及册立之事。其与史舛谬之处，明胡震亨、姚士，粦二跋辨之甚详。其文淫艳，亦类传奇，汉人无是体裁也。

又卷一九二《金石古文》提要说：

是编所采，皆金石之文，上起古初，下迄于汉，然真伪错杂，殊多疏漏。……《石鼓文》韩愈已云缺画，郑、薛诸家所载，无不讹缺，慎乃臆为补足，诡称得之李东阳，不知东阳《怀麓堂集》固明云未见完本也。

杨慎以博洽著称，《明史杨慎传》说："明世记诵之博，著作之富，推慎为第一。"但他所作的《丹铅录》诸书，瑕瑜互见，真伪并陈。于是陈耀文作《正杨》四卷，考正其非，但有意求瑕，语多诟詈。后来，胡应麟、周婴、谢肇淛等继续有所辨难，纠正他的疑误。

再如王世贞，是一个最能摹古的人，在他的集子里什么都拟，拟雅、颂，拟《离骚》，拟汉郊祀歌，拟汉铙歌，拟《琴操》，拟古乐府，拟晋、唐五言诗，只要古人有一种文体，他就拟作一种。在《弇州山人四部稿》卷一四一《说部》中有他的模仿《左传》而作的《左逸》三十条，其序云：

峄阳之梧，爨樵者穷其根，获石箧焉，以为伏藏物也，出之，有竹简漆书古文，即《左氏传》，读之，中有小抵牾者凡卅五则，余得而录之。或曰"其指正非《左氏》指也"，或曰"秦、汉人所传而托也。"余不能辨，聊以辞而已。

又有《短长》二卷亦在《四部稿说部》内(卷一四二、一四三)，是摹仿《战国策》的，序云：

> 耕于齐之野者，地坟，得大篆竹册一帙，曰《短长》，其文无足取，其事则时时与史抵牾云。按刘向叙《战国策》一名《国事》，一名《短长》，一名《长书》，一名《脩书》，所谓《短长》者，岂战国遗策欤？然岁载秦及汉初事，意亦文、景之世好奇之士假托以撰者。余怪其徒之称嬴、项，薄炎德，诞而不理，至谓四皓为建成侯伪饰，淮阴毋反状，乃庶几矣，因录之，以佐稗官。一种，凡四十则。

王氏的奇遇为什么会得这般多：峄阳的樵者得石箧，他看见；齐野的农夫得竹册，他又看见。这二千年的古物一旦发现，正是学术上的一大宝物，为什么仅“以佐稗官”呢？他自己消遣消遣不打紧，但与他同时的凌稚隆已把他的《短长说》放在《史记评林》卷首了。幸而清朝人不上他的当，倘使他早生了数百年，一班愚人作起史来，信以为真，把他抱不平的念头(淮阴毋反状)，与猜想中的事实(四皓为建成侯伪饰)在史书上照改了，岂不大糟！

但另一方面，他又是一个能辨伪的人。《说部札记内篇》(《四部稿》卷一三九)说：

> 《诗》之存淫奔也，非小子所敢知，意非其旧也，示戒微而道欲重。

这疑心《诗经》是有伪造的了，与孟子疑“血流漂杵”一样。他们之疑，以仁义与否为标准。孔子是全仁全义的，他的书不当有几微非仁义的话，而伪迹昭彰的，还是要宽恕对待，如万斯同对待《诗经》和《古文尚书》那样。又《艺苑卮言》卷二说：

> 《木兰》……本色，自是梁、陈及唐人手段。《胡笳十八拍》，软语似出闺襜，而中杂唐调，非文姬笔也，与《木兰》颇类。

此说甚是。又说：

> 余读《琴操》，所称记舜、禹、孔子诗，咸浅易不足道。《拘幽》，文王在系也，而曰：“殷道图图侵浊烦，朱紫相合不别分，迷乱声色信谗言。”即无论其词已非内文明外柔顺，蒙难者固如是乎！“瞻天案图殷将亡”，岂三分服事至德人语！“望来羊固”因“眼如望羊”传也。他如《献玉退怨歌》谓楚怀王子平王，夫平王，灵王弟也，历数百年而始至怀王；至乃谓玉人为乐正子，何其俚也！《穷劫曲》言楚王乖劣，任用无忌，诛夷白氏，三战破郢，王出奔。用无忌者，平王也；奔者，昭王也；太子建已死，有子胜，后封白公，非白氏也。其辞曰“留兵纵骑虏京阙”，时未有骑战也！《河梁歌》“举兵所伐攻秦王”，句践时，秦未称王也。句践又无攻秦。
>
> 夫伪为古而传者，未有不通于古者也。不通古而传，是岂伪者之罪哉！

王世贞这人，一面辨伪，一面造伪。他说：“夫伪为古而传者，未有不通于古者也。”这是他自己的得意话，而孰知这种的危险远在“不通古”而造伪之上。不通古而造伪，观者虽不去辩驳他，犹将目笑存之，以其造伪迹象太显，不能欺人也。至于通古而伪古，文永传而史也永远被搞乱了。

明代著名的造伪者丰坊，是一个大藏书家，从他的远祖北宋的丰稷就开始藏书，经过十几代不断的积累，收储极富。著名的范氏天一阁藏书，嘉靖以前的刻本，多半是丰氏万卷楼的旧物。丰坊自以家富储

书，伪造经籍。吴肃公《明语林》卷十二《诈谲门》说：

> 丰存礼坊，高才吊诡；“十三经”皆钩新索隐，托名古本，或诈云得之异域。临摹碑刻，撰定法书，以真易赝，人莫能诘。

他伪造的《古书世学》，陆元辅说：

> “古书”云者，以《今文》、《古文石经》列于前，而后以楷书释之，且采朝鲜、倭国二本以合于古本，故曰“古书”也。“世学”云者，丰氏从宋迄明四世学古书，稷为《正音》，庆为《续音》，熙为《集说》，道生为《考补》，故曰“世学”也。（《经义考》卷八十九引）

所谓朝鲜、倭国二本，乃丰坊伪托箕子封于朝鲜，传《书》《古文》，自《帝典》至《微子》止，后附《洪范》一篇，是徐市传于倭国的本子，他的曾大父丰庆从朝鲜和日本使臣处录得，其实全书都出于丰坊一手所伪撰。

他又伪撰子贡《诗传》及申培《诗说》；自为《鲁诗世学》，而云传自远祖稷；并自恃其能书，以篆隶体伪造正始石经《大学》。姚际恒《古今伪书考》说：

> 子贡《诗传》、申培《诗说》二书，明丰坊伪撰。……从未闻有子贡《诗传》，徒以孔子有“可与言《诗》”一语，遂附会为此，其诞妄固不必言。若申培者，《汉志》有《鲁故》、《鲁说》；《隋志》云“《鲁诗》亡于西晋”，则亡佚久矣。坊之作此，名为二书，实则相辅而行，彼此互证，若合一辙；中多暗袭朱子《集传》以与《诗序》异者，又袭《诗序》为朱之所不辨者。……嘉靖中，庐陵郭相奎家忽出此二书，以为得之香山黄佐；佐所得为晋虞喜于秘

> 阁石本传摹者，故其书有篆、隶诸体。坊善书，其所优为也。于是当时人几于一哄之市：张元平刻之成都，李本宁刻之白下，凌濛初为《传诗适冢》，邹忠彻为《诗传阐》，姚允恭为《传说合参》，使得以尽售其欺，可叹也夫！坊又自为《鲁诗世学》，专宗《诗说》而间及于《传》意；以《说》之本于《传》也；又多引黄泰泉说，泰泉即佐，乃坊之师，有《诗经通解》行世，二书亦多与暗合，故谓出于佐家，以佐得见此二书，用其义为解也。其狡狯如此。坊又伪造魏正始《石经大学》。武林张氏订刻陶九成《说郛》，名曰《大学古本》，列之卷首。

伪《石经大学》受其惑者，除武林张氏刻入《说郛》以外，还有：

> 管志道为作《章句》、《测义》、《略义》，钱一本、曹胤儒，俱有刊本，皆为坊所惑，可怪也。（《经义考》卷一百六十引陆元辅说）

又吴应宾撰《古本大学释论》五卷，其第五卷为《新本辨》，辨伪《石经》云：

> 唐伯元误信伪本，上言于朝，颁行学官，而又述之为书，与管志道相倡和。志道撰《古本自释》一卷、《辨古本》一卷、《石经大学附录》一卷，周从龙撰《大学遵古编》一卷，邹德溥撰《大学宗释》一卷，吴炯撰《大学古本解》一卷，刘宗周撰《大学古本参疑》一卷，均误信伪《石经》。

读此可见，丰坊所造伪书，受惑之众。又《四库全书总目提要》卷三七也指出了很多受骗的。如明刘元卿《大学新编》条说：

是书前列《大学正文》一卷，以丰坊伪《石经》为据，殊为不考。

又明刘斯源《大学古今通考》条说：

至政和石刻出自丰坊伪撰，其政和年号以宋为魏，贾逵姓名以汉为魏，前人驳之悉矣，斯源犹珍重而信之耶！

又明陈仁锡《四书考》条说：

至丰坊《古本大学》，其伪托可不待辨，而仁锡乃为持疑之辞，则茫无考证，亦可见矣。

又清邱惠穗《考定石经大学经传解》条说：

其意以丰坊伪《石经》为真，而又未见坊之原本，但据钟惺《四书聚考》所载。……然其割取《诗》云"邦畿千里"十字，实用伪《石经》本也。

读此可见，丰坊伪造的《石经大学》，受骗上当者之多，又可见即使出于后世所作的伪书也不可不辨，听任它流传，否则以讹传讹，必然贻误后学。丰坊还有《古易世学》，陆元辅也说是"本坊一人所作而伪托于远祖稷、曾祖庆、父熙，而以己承其学，真狂易者所为也"（《经义考》卷五十四引）。至其《春秋世学》，朱彝尊《经义考》说未见，恐也是他一人所作而伪托承受其先人的。

明代学人撰伪书的是很多的，特别是到万历间蔚为一种风气，王士祯《居易录》卷六说：

万历间学士多撰伪书以欺世，如《天禄阁外史》之类，人多知之。今类书中所刻唐韩鄂《岁华纪丽》，乃海盐胡震亨孝辕所造。《於陵子》，其友姚士粦叔祥作也。

除了学人造伪之外，书贾为了牟利造伪的更多，他们读书少，识见浅陋，伪造的书，大都依托名家如杨慎、王世贞等，掇拾割裂，舛谬百出，此类伪书数量很多，这里就不一一例举了。

但明代考辨之学也并未因此而完全绝迹，宋人辨伪之风对明人仍然有一定的影响，仍有一股涓涓的细流在不息地流着。明初宋濂的《诸子辨》里就征引了许多宋人辨伪的话，此书的体裁也与高似孙的《子略》和黄震的《黄氏日抄》相类，明显地承受了宋人辨伪之学。元代马端临把唐、宋人考辨诸子的文字一起编入他所著的《文献通考·经籍考》，这些讨论的材料既被聚集在一块，就使得各种子书的伪迹大明，宋濂因之作《诸子辨》。这本书按着子书的著作年代和伪托时代的顺序，一一作了简单的批判，他的中心观念是把儒家思想作为衡量诸子思想的尺度和取舍的标准。因此他的所谓“辨”，乃是辨其“各奋私知而或戾大道”的殊说，其目的是“罢斥百家”，“使道术咸出于一轨”，他用年代的先后、思想和事实的异同、辞句的体裁三种方法来考辨古书的真伪和时代是比较真切的，所以他这书的篇幅虽属寥寥，但还是发生作用，唤起了胡应麟和姚际恒的两部著作。

另外，梅鷟继承了宋吴棫、朱熹和宋、元之际吴澄对《尚书》的考辨，撰《尚书考异》和《尚书谱》，对孔壁古文和伪《古文尚书》表示怀疑，以为是孔安国和皇甫谧伪造的，结论虽然不正确，但其辨伪求真的精神是不容抹煞的。

胡应麟生于晚明，是个目录学家，他有清楚的头脑、丰富的知识，可是没有深入的研究。他受了宋濂的影响，从许多目录书里，尤其是马端临《文献通考》的《经籍考》里，把历来抉出的伪书或认为著者有疑问的书都摘录下来，编成一部比较有系统的《四部正讹》。这书比

起《诸子辨》来有进步的地方。第一，宋氏专论诸子，他则扩充至四部，所论书有一百余种，视宋氏多出了一倍。第二，宋氏的目的在卫道，辨伪则是旁及的，他则以辨伪为主旨，很少卫道的议论，所以他很能把伪书的性质做分析和综合的研究。他在叙论里把伪书分成二十类：(1)伪作于前代而世率知之者；(2)伪作于近代而世反惑之者；(3)掇古人之事而伪者；(4)挟古人之文而伪者；(5)傅古人之名而伪者；(6)蹈古书之名而伪者；(7)惮于自名而伪者；(8)耻于自名而伪者；(9)袭取于人而伪者；(10)假重于人而伪者；(11)恶其人，伪以祸之者；(12)恶其人，伪以诬之者；(13)本非伪，人托之而伪者；(14)书本伪，人补之而益伪者；(15)伪而非伪者；(16)非伪而实伪者；(17)当时知其伪而后世弗传者；(18)当时记其伪而后人弗悟者；(19)本无撰人，后人因近似而伪托者；(20)本有撰人，后人因亡逸而伪题者。这样的从证据方面、心理方面、历史方面种种繁复的事实中寻出伪书的公例，确是一种很细密的工作。倘使他能够用了全力做去，钩稽参互，使若干部分的伪迹悉受约束于此公例之下，他的成功决可与阎若璩相颉颃。可惜明代的学风务博而荒，浅尝辄止，他仅仅立了这些条文也就停工了！

他在卷末还总结了八条审核伪书的方法：(1)核之《七略》以观其源；(2)核之群志以观其绪；(3)核之并世之言以观其称；(4)核之异世之言以观其述；(5)核之文以观其体；(6)核之事以观其时；(7)核之撰者以观其托；(8)核之传者以观其人。这些方法，他虽没有充分地使用在这本书里，但他已把作者的环境、文字的本质、传流的事实、书籍的记载……各方面都想过一想了。他论《子华子》一条，就是很显明地使用这个方法的。所以他虽没有对于伪书进行像我们想望中的研究，但他总结的这些方法，实在是驾驭伪书的好方法，有力地启发以后学人的治学途径。

他还统计了伪书的门、目而说："凡四部书之伪者，子为盛，经次之，史又次之，集差寡。凡经之伪，《易》为盛，《纬候》次之。凡史之伪，杂传记为盛，琐说次之。凡子之伪，道为盛，兵及诸家次之。

凡集，全伪者寡，而单篇别什借名窜匿者甚众。”这也是对伪书的一个比较全面的认识，并体现了一个目录学家辨伪的特点。

（一八）清代的辨伪

明代中叶以后，王守仁的心学盛行，风靡一时。他们讲良知，言心性，束书不观而从事清谈。到晚明，其末流更耽于游谈，而愈趋空疏。顾炎武首先起来反对这种空虚的学风，而提倡“习六艺之文，考百王之典，综当代之务”，读书结合实际的切实学风。于是清代初期又回复到宋人的路上。阎咏刻其父若璩《朱子古文书疑》序云：

> 家大人征君先生著《尚书古文疏证》若干卷，非之者亦复不少。征君意不自安，曰：“吾为此书，不过从朱子引而伸之，触类而书之耳。”因命咏取《语类》四十七条，《大全集》六条，汇次成编，名《朱子古文书疑》。

固然这是他的手段，让一般人知道他们的新法子就出在大家尊信的圣贤书里，但阎若璩的工作和朱熹一线相承，这就是很清楚的证据。这一时期通考群书真伪的著作有万斯同的《群书疑辨》和姚际恒的《古今伪书考》。专辨一书真伪的著作：辨《易》者，有胡渭《易图明辨》、毛奇龄《河图洛书原舛编》、黄宗羲《图书辨惑》、姚际恒《易传通论》；辨《书》者，有阎若璩《尚书古文疏证》、姚际恒《古文尚书通论》、宋鉴《尚书考辨》、惠栋《古文尚书考》；辨《诗》者，有姚际恒《诗经通论》；辨《周礼》者，有姚际恒《周礼通论》、万斯大《周官辨非》、方苞《周官辨》；辨《仪礼》者，有姚际恒《仪礼通论》；辨《礼记》者，有姚际恒的《礼记通论》；辨《春秋》者，有姚际恒的《春秋通论》。

不幸清代学者实际上虽承受宋学，而因对理学的不满意，所以他们喊的口号，乃是“重兴汉学打倒宋学”。有了这口号之后，就渐渐地从整理古书到迷信汉儒。《月令》也信了，《王制》也信了，淮是真人于江了，并认为《纬书》是孔子作，《太誓》是真了，例如《月令》分明是阴阳家说话，就是郑玄也以为是秦人著，但孙星衍则笃信为周人著作，且云：“汉法疑经，则治以非圣无法之罪。”戴震是一个天才，王昶替他做的《墓志铭》说：

> 十岁受傅，受《大学章句》至“右经一章”以下，问其塾师曰：“此何以知为孔子之言而曾子述之？又何以知为曾子之意而门人记之？”师应之曰：“此先儒朱子所注云尔。”又问：“朱子几何时？”曰：“南宋。”又问：“孔子、曾子何时人？”曰：“东周。”又问：“周去宋几何时？”曰：“几二千年。”又问：“然则朱子何以知其然？”师无以应。

可见他幼时有这等的怀疑精神，但何以长成之后，他只为汉学的大师，没有一点疑古的成绩呢？实在那时信古的空气已压倒了疑古了，只有不与外方通声气的崔述，才能够超出于这时代之外，以毕生的精力写了一部《考信录》。

到了嘉庆以后，经今文学派兴起，疑古的精神又高涨起来。站在今文学的立场来打破古文学的，这一百多年中，有下列诸人的成绩。刘逢禄作《左氏春秋考证》。龚自珍，在他的《定庵集》中，疑《左传》、《穀梁》、《周礼》、《孝经》、《尔雅》和《诗序》。魏源作《诗古微》和《书古微》。邵懿辰作《礼经通论》。廖平作《今古学考》和《古学考》。康有为作《新学伪经考》。崔适作《史记探源》。

清人的辨伪方法愈来愈细密，讨论的问题虽不太多，然而所讨论的问题总是接近于解决的地步。下面三件事，可以作为清代辨伪的主要

收获。

第一，十七世纪的末年，阎若璩用了一生精力写出《尚书古文疏证》一百二十八篇，把晚出的《古文尚书》的来源一一寻出，又把伪作者钞袭古书而钞错了的地方也一一揭破，还把所谓《古文尚书》里的政治制度、历史事实、历法、地理、文法的不合于古代实际的以及它和古本《尚书》、汉代经师解释不合的地方也都一齐检举，暴露了它的种种内在的矛盾。他的这般比较圆满的理论渐渐取得了学术界的公认，虽有毛奇龄等几个人用了大气力来翻案，大家只是一笑置之，发生不出什么影响。但是这部《古文尚书》究竟是谁伪作的呢？他还没有能决定；这个问题留待一百年后的丁晏作了一部《尚书馀论》，才指实是魏代的王肃。《古文尚书》是封建统治阶级所谓修身、齐家、治国、平天下的教科书，尤其是“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六个字是所谓“尧、舜、禹相授之心法”，成为宋、元、明理学的最神圣的信条的，竟给阎氏摧陷廓清，实在不能不说是学术界中最突出的一件事。这是清代学者对于三国时代的伪书的研究成绩。

第二，西汉后期，当汉代经学由极盛而蜕化的时候，骤然出来了许多部古文经，表章这些经的是刘歆和王莽。它的出现或托之孔壁所发，或托之中秘所藏，或托之民间所传，实在有许多破绽，两汉学者已有很多怀疑；但因当时还没有精密的考据方法，批评的不得要领。到了清代，为了崇拜汉学，凡是汉代的每一个大派和每一个名家差不多都有人作专门研究，于是把湮没了近两千年的今、古文经学的争论问题重新提出。十九世纪初叶，刘逢禄作《左氏春秋考证》，从本书的内容和传授系统上证明《左传》和《春秋》确实是不相干的两部书，硬被人们凑在一起。到了那世纪的四十至六十年代，魏源作《诗古微》和《书古微》，又揭破了《毛诗》和汉代的《古文尚书》都是伪古文；邵懿辰作《礼经通论》，又揭破了《逸礼》是伪古文。《左传》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》是汉哀帝时刘歆争立的四部经典，他的愿望到王莽执政而实现，想不到过了一千九百年之后竟一齐被人击破。

再有一种学者是不参加这些论战而是专门整理今、古文问题的资料的，像东汉许慎作《五经异义》，记录今、古两家对于古代政制和礼制的不同说法，到了十九世纪初叶，陈寿祺作《五经异义疏证》，就把两方面的异说加以详尽的阐明；东汉章帝初年，会诸儒于白虎观，讲议“五经”同异，班固记录为《白虎通义》一书。到了十九世纪中叶，陈立作《白虎通疏证》，又把汉人经说悉数编排进去。同时辑佚之学大盛，凡汉代已佚的著作，几乎全数辑了出来，资料集中，大有助于人们对于那时代的学术作全面的认识。所以到了十九世纪的九十年代，廖平作《今古学考》和《古学考》，康有为作《新学伪经考》，便把今、古学家的不同面貌和刘歆伪造古文经的一件事实作了整个的批评。最后，崔适作《史记探源》，揭出《史记》中涉及古文经的各点也出于后人的窜乱。这个研究工作的发展到现在不过一百八十年，已得着一个大体的认识。由于距离问题发生的时代较远，许多古代资料已没法找到，当然不如伪《古文尚书》问题的可以顺利解决。但是有了许多人的研究在先，将来我们把握了正确的方法和新出的资料(例如魏《三体石经》)，必可比他们再进一步。这是清代学者对于西汉时代伪书的研究成绩。

第三，战国、秦、汉一段时期的人们最敢大胆说话，他们不根据资料而称说古代，并把自己的意见乱套在古人头上；古人的事情就尽跟着他们的每一张嘴而变化；破绽太多了，所以人们早就知道“百家言不雅驯”，司马迁作《史记》，已经大大地费了一番别择的工夫，然而总是扫除不尽。此后，对于古代，只有人作综合资料的工作，却没有人拿了这些资料来作分析和综合的研究。到了十八世纪的九十年代，崔述发挥了他的极大的勇气，加上沈潜三十年的功力，作了一部《考信录》，把战国、秦、汉间所说的上古、夏、商、西周以及孔子、孟子的事情全部考证了一下，结果推翻无数伪史，又系统地说明了无数传说的演变。虽是他牵缠于圣道王功的偶像作用，还不能把这个工作做得彻底，究竟他已经斧凿开山，后人就他的基业上进展容易了不少。在崔

氏同时，梁玉绳作了《史记志疑》和《人表考》两书，对于司马迁以前的历史事迹和人物传说的发展变化作了一回总清理。把梁、崔二家的书合看，无论是古人有意的造作或是无意的传讹，大致可以把握得住，不必再去盲从。这是清代学者对于战国、秦、汉间人口头传说的历史作出的研究成绩。

从这三件事情说来，清代辨伪的主流无疑是要把从战国到三国的许多古籍的真伪和它们的著作时代考辨清楚，还给它们一个本来面目。他们的优点是不受传统的束缚，敢于触犯当时的“离经叛道，非圣无法”的禁条，来打破封建统治阶级为了自己的利益而歪曲造成的历史；所用的方法也是接近于科学的。他们的缺点是受了时代的限制，还不能完全摆脱圣道的观念；所用的方法也有武断主观的成分。我们生在他们之后，当然容易接受他们的优点，如能掌握了辩证唯物论和历史唯物论的武器，也容易改正他们的缺点。

（一九）崔述的《考信录》

崔述研究了一世的古代史，运用司马迁“考信于六艺”的方法，以经书里的记载来驳斥诸子百家里的神话和传说，做成了这部不朽的巨著——《考信录》。他以为后世所传的古史，大半是战国诸子所假造的，主张信史起自唐、虞，唐、虞以上便不甚可稽考了。我们今日讲疑古辨伪，大部分只是承受和改进他的研究。他自述写作此书的经过说：

余少年读书，见古帝王、圣贤之事往往有可疑者。初未尝分别观之也。壮岁以后，抄录其事，记其所本，则向所疑者皆出于传、记，而经文皆可信，然后知“六经”之精粹也。惟《尚书》中多有可疑者，而《论语》后五篇亦间有之。私怪其故，复加检阅，

则《尚书》中可疑者皆在二十五篇之内，而三十三篇皆无之，始知齐、梁《古文》之伪；而《论语》终莫解其由。最后考《论语》源流，始知今所传者乃汉张禹汇合更定之本，而非汉初诸儒所传之旧本也。（《考信录提要》卷下）

又说：

余年三十，始知究心“六经”，觉传、记所载与注、疏所释往往与经互异。然犹未敢决其是非，乃取经、传之文类而辑之，比而察之，久之而后晓然知传、记、注、疏之失。顾前人罕有言及之者；屡欲茹之而不能茹，不得已乃为此录以辨明之。（《考信录提要》卷上）

可见他做《考信录》，是从少年读书时怀疑传记所载古帝王、圣贤之事引起的，他对“六经”进行了一番研究之后，发现经和传、记所载注、疏所释，很有出入，觉得经文可信，传、记可疑。他又发现经书里面也杂有伪书。因此他不得不做《考信录》来辨明真伪。

崔述少年读书时，为什么能看出古帝王、圣贤之事往往有可疑的地方，实由于其父的教育方法。《考信附录》中载有《先君教述读书法》，略云：

先君教述，……经文虽已久熟，仍令先读五十遍，然后经、注合读亦五十遍。……谓读注当连经文，固也；读经则不可以连注。读经文而连注读之，则经文之义为注所间隔而章法不明，脉络次第多忽而不之觉，故必令别读也。

从前人以为传记即是经，注、疏必得经意，把二千余年陆续发生的各家学说视为一件东西。因此这个方法，看来虽很平常，但“不以传注杂

于经”的一个考信的基础方法，崔述即于幼时养成了。又云：

> 世俗读朱《注》者多所删削，有两说者必删其一，甚至“某氏曰”“愚谓”等字亦删之，文气往往不贯。
>
> 先君教述读注，惟圈外注有与经旨未洽者不读，其余皆读，不肯失其本来之面目也。

这是要把各人的见解还给各人，要各人自己负责任。又云：

> 《易》自朱子始复古本之旧，至明复用今本刻朱子《本义》，坊间遂无复鬻古本者。先君乃遵古本，手自钞录，俾述读之。

这是要回复本子之原状，不使以后人改本看作原来面目。总之，他的教育方法，完全要把材料分析，使各时代、各个人、各本子均分了开来，而不浑作一团。这种精神，从前人太缺乏。他们囿于道统之见，以为圣圣相传，其心志必如一；贤者希圣，其解释的圣言也必合于原意。就是逢到必不可同的地方，也以圣人的早年、晚年别之。他们随处要合，而崔述之父则随处要分，于是造成了这部《考信录》。

因为崔述从小就有分析的习惯，所以分得出各种事态的层次，懂得各家学说的演化。他觉得一种学说不是突然出现的，所以要寻出它的前后左右的关系。这样一来，就是很乱的材料，也就会了解它的秩序。最清楚地充分表现他的这方面的能力的例子，便是《经传禘祀通考》的节目：

（1）禘祭见于《春秋》经文者二，一太庙，一群庙，皆非以祭始祖之父，如《集注》所云者。

（2）禘祭未书于《经》而但见于《左传》者三，皆群庙之祭，亦无祭始祖之父之事。

（3）“禘于庄公”一事，三传皆以吉祭为讥，未有以禘为当祭始祖

之父者。

(4) 禘之文见于《论语》者二，皆未明言其为何礼，不得以为祭始祖之父与五年一禘，不王不禘之证。

(5) 禘之文见于《左传》者三，其词甚明，亦皆与《戴记》合，初无祭始祖之父及五年一禘、不王不禘之说。

(6) 禘之文见于《诗序》者二，说与《春秋经传》、《戴记》合，亦与祭始祖之父无涉。

(7) 《礼记》中泛记禘祭之时者六，皆列禘于时祭之内，兼有诸侯宗庙通用之文，绝无五年一禘及不王不禘、祭始祖之父之说。

(8) 《礼记》中专记鲁禘之制者三，但以为用天子器乐，亦但有祭周公之文，绝无不王不禘及祭始祖之父之说。

(9) 自《丧服小记》始有不王不禘之说，乃因《礼运》之文而误；其实，《礼运》未尝以禘为天子之礼。（悖一）

(10) 自《春秋说文》始有五年一禘之说，乃因《公羊传》及《尔雅》之文而误；其实，《公羊传》未尝以禘为五年之殷祭。（悖二）

(11) 为禘始祖所自出之说者皆引《丧服小记》、《大传》为据，然观二篇之文实大不然。

(12) 以禘为祭喾，以喾为稷所自出之帝者，皆本《鲁语》、《祭法》为言；然此二篇之文本不足据，且与《小记》、《大传》“禘其祖所自出”之语无涉。

(13) 自郑康成始以《小记》“禘其祖之所自出”为“禘其始祖之所自出”；然所自出者乃谓天神，非人鬼，与《祭法》“殷、周禘喾”之文无涉。

(14) 自王肃始合《大传》、《祭法》及诸经传之禘为一，以为周人禘喾即禘其祖之所自出；赵匡从而演之，其后朱子《集注》及宋、元、明诸儒之说皆本于此。

他对于这一问题，先看《春秋经》如何，再看《春秋传》如何，再看

《论语》如何，《礼记》如何，《礼记》又怎样的承袭与改变经师之说，郑玄如何，王肃如何，以至于朱熹如何。这个问题经他这样一分析，它的经历乃了如指掌，黑漆一团的东西理出一个头绪来了。而它的原因结果也就很分明了。这种治乱丝的法子，实当充分应用于古史说中，古史上任何制度任何故事没有不可作这样分析的，我们应当充分用这方法到别的问题上，古史上的各种说法乃有理清的希望。

崔述的另一个长处是了解古事的性质，他懂得故事怎样的演变（传闻）和怎样的解释（曲说）。他就用了故事来印证古史。举一例如下：

> 按羑里之事本战国人所述。既相传为有此事矣，秦、汉以后因以演《易》附会之，既复相传有演《易》之事矣，魏、晋以后因又以古小城附会之，证据既多，遂成牢不破之说。市有虎而曾参杀人，三人言之，未有不信者矣，而孰知其说皆相因而生者乎！邠州山上，有水自洞口下，名水帘洞，山下果树甚繁。好事者遂以为《西游记》孙悟空发祥之所，而建猴王庙焉。呜呼！世所言古迹者大率皆如此矣。（《丰镐考信别录》卷二《周遗迹初考》）

这是极能了解故事的性质及后人曲为解释之法的。又他在《牛女行》中推论何以有七月七日渡河之说，云：

> 春宵织女尚在地，初昏未睡空彷徨。五月六月星渐高，炎风烦热如沸汤。初秋庭院气稍爽，此星正在天中央。近朔数日苦夜暗，陈瓜设酒昏无光。近望数日嫌月明，碧天万里星掩藏。不明不暗烦斟酌，日维七夕辰最良，日数月数两符合，后则重九前端阳。沿之日久习不察，遂谓此夕同兰房。（《知非集》）

这也是极平常而从前人都没有想到的事实。

以前中国的文人接近人民的还有，而学者对于人民则几乎完全隔

离。崔氏却不然，他敢以谐语入文，敢以民间故事入文。他在《考信录提要》中举了近视眼看扁的例子，在《读风偶识》中，举了磁州杨氏的出卖烟草、京师店铺的出卖字号的例子，这是向来的经学家所必不肯言的。这不是他的故弄滑稽，乃是他做学问的基础建设在事实上而不是在学者的架子上。他自己说："余生平无他长，惟以文论文，就事论事，未尝有人之见存焉。"这就是他学问亲切之处。

因为这个缘故，所以他的父亲酷望他以理学名世，他自己也要明二帝三王之道，然而他决不成一宋学家。以他那时的学术风气，汉学正披靡一世，他的工作既致力于考证，原当投在汉学的旗帜下，然而他也决不成一汉学家。他自己在《洪范补说》中表明态度道：

> 今世之士，醇谨者多恪遵宋儒，高明者多推汉儒以与宋儒角，此不过因幼时读宋儒注日久，故厌常喜新耳。其实宋儒之说多不始于宋儒，宋儒果非，汉儒安得尽是。理但论其非耳，不必胸中存汉、宋之见也。（《丰镐考信别录》卷三）

这是多么宽大的胸襟！那时人专讲门户之见，而他则偏要打破门户，这安得不受一般学者的排斥！堪叹张之洞《书目答问》竟把他列在"汉学专门经学家"，他死而有知，哪里愿意承受这一个漂亮的头衔呢！又《考信录总目》云：

> 述赋性愚钝，不敢言上达之事，惟期尽下学之功，故于古帝王、圣贤之事常殚精力以分别其是非真伪，而从无一言及于心性者。

这也是对宋学的劈头一棒。因此，他虽尊信朱子，而理学家谢庭兰、唐鉴之属莫不对他攻击。

他以一生贫困，没有买书的力量，故读书并不甚多。但他甚精

读，且能思想（随处都想一想），故心得极多。清代学者的书，他见得很少，但竟能暗合，如辨《古文尚书》则合于阎若璩，辨《孔子家语》则合于孙志祖，辨《竹书纪年》则合于朱右曾。他事事要求实证，要打破邵康节们的幻想，又合于胡渭、毛奇龄等。因此，他虽独学无友，但能集王充、刘知几以来的辨伪大成。

不过，他究竟是生长在理学的家庭里的，所以他虽敢打破传记诸子而终不敢打破经，他对古帝王、圣贤的神圣的地位依然表示其崇拜。因此崔述的最大的弊病，就是他为古圣贤护善。他虽说"就事论事，未尝有人之见存"，但他终忘不了几个圣贤。本来战国时人言尧、舜与桀、纣，只是毁誉两个方面的不同，并非质（故事演变的法则）量（演变过程中放大的倍数）的不同。他只是要推翻坏的一方面的扩大之量及足以损坏好的扩大量，但他对于好的一方面的扩大之量则保存之惟恐不暇。所以"誉尧非桀"原是战国人从一个态度之下发出来的两个方面。崔氏只把"非桀"的一方面驳了，却宽容了"誉尧"的一方面，誉尧的一方面不但没有驳，反而信以为真。换言之，就是他要使善意的故事不失其扩大之量，这种例子在本书中很多，试举二例：

（1）《左传》文十八年所举高阳、高辛之才子置入"备览"，帝鸿、少皞之不才子置入"存疑"。一人之言而善恶列成两类。

（2）越裳氏重译来朝之事及周公作指南车之事起得甚后，核以"宁阙毋滥"之义，自在不采用之列，徒为欲涂饰周公之治，亦列之于"备览""存参"，评之曰"按此事不见于经，……然于理无所害"，又曰："恐系后人增饰，然亦未有以见其必不然。"这不是自欺欺人吗?

这些都是很清楚的证据。

他对于古圣贤的曲护，如孟子言古史事多谬误，崔氏亦屡驳之，然必曰："《孟子》为其门人所记，不免言过其实"，就为孟子轻轻卸责了。

他明知羲、农等语皆当在战国后（《补上古录》卷上），亦笑谯周、皇甫谧为古史始于燧人、包羲，但唐、虞之前还要作《补上古考信录》，这《补上古录》还要始于庖牺、神农。他觉得《易传》言“包牺氏王天下”是一个破绽，也说：“按唐、虞以前未闻有称王者”，似可以打破了，但又说：“王天下云者，据三代之称而加之上古者也。此传之所以不逮经，学者不可以辞害义也。”这样轻轻一卸，于是庖牺、神农在上古史上的地位又确立了。

他的圣人的成见横梗太深，故于《豳风补说》云：

> 如郑氏之言，伤春思嫁，乃后世不肖女子之所为，宁先周美俗而有是哉！（《读风偶识》卷四）

这不是比了汉儒还进一步吗？

《论语》上说的“《诗》可以观”，“诵《诗》三百，授之以政不达，使于四方不能专对，虽多亦奚以为”，这二义是他的论《诗》宗旨。故他说“十五国风，人读之皆诗也，余读之皆政也”。这是主观的读诗法，仍非作诗时的事实。必欲强解之，其失亦与卫宏相等，卫就是“余读之皆政也”一流的人呵！为了这成见，故很平常的一句话会得看出大道理来。

总之，他根本的误处，是信古史系统能从古书中建立起来，而不知古书中的材料只够打破古史系统而不够建立古史系统。这个问题，康有为已经抉摘出来了。他说得很痛快，云：

> 人生六、七龄以前，事迹茫昧，不可得记也。开国之始，方略缺如，不可得详也。况太古开辟，为萌为芽，漫漫长夜，舟车不通，书契难削，畴能稽哉！……吾中国号称古名国，文明最先矣。然六经以前无复书记，夏、殷无征，周籍已去，共和以前不可年识。……崔东壁乃为《考信录》以传信之，岂不谬哉！（《孔

子改制考》卷一）

以他这样的谨严，而康氏犹斥其太不谨严，这可见百年来的思想进步！

《淮南子·原道》云：

> 先者难为知而后者易为攻也。先者上高则后者攀之，先者谕下则后者蹷之，先者隤陷则后者以谋，先者败绩则后者違之。……所谓后者，非谓其底滞而不发，凝竭而不流，贵其周于数而合于时也。

东壁无论有什么不对的地方，都是由于时代的关系。至于在辨伪史上，他总已导我们的先路了，他已经用了四十年的力量，荜路蓝缕以开道路，使我们易为功了。只要好的方面我们能追攀他，坏的方面我们敢违背他，善于做他的“后者”，竟他未竟之功。所以我们如果善学崔东壁，就应当超过崔东壁！

（二〇）唐以后辨伪的发展趋势

辨伪工作，萌芽于战国、秦、汉，而勃发于唐、宋、元、明，到了清代濒近于成熟阶段。萌芽阶段的辨伪工作前面已作了一个小结。这里再就唐以后辨伪的发展趋势，作一个概括的说明。唐以后的辨伪，发源于刘知几和啖助。他们一个是史学家，一个是《春秋》学家，如果他们循常蹈故，当然鼓动不起什么波澜，但他们生于唐朝的全盛时代，在安定的生活里肯用自己的脑筋去深思，既看出了里边的问题，就敢仗着一股勇气来打破家法的束缚而直接去讨论古籍的本质，使得头脑敏捷的人们乐于参加这个运动。不久就起来了一位柳宗元，他转变方向到子书上，后来高似孙和宋濂都接受了这个传统；继

是而有胡应麟和姚际恒，把这个传统扩大到全部古书。这是刘、啖之学的一条广而不深的支流。刘知几和啖助直接用《春秋》经文来治《春秋》，因而看出了《公》、《穀》、《左》三家的是非得失。到宋代，欧阳修继承了这风气，把这个方法推广到《诗经》和《易传》上：他从《诗》的经文来治《诗》，因而摆脱了毛《传》、卫《序》、郑《笺》的束缚；又从《易》的经文来治《易》，因而摆脱了《易十翼》的束缚。传到朱熹，他继承了欧阳修的《诗本义》而作《诗集传》，又继承了欧阳修的《易童子问》而作《周易本义》；又把这个方法扩充到《尚书》上，用《今文尚书》的经文来治《尚书》，因而摆脱了《书序》和《伪古文尚书》的束缚。以上几家都只是把《经》和《传》分开，至于《经》和孔子的关系是仍然存在的。到王柏，他开始指出《诗经》里有一部分是和孔子不生关系的，而后《经》和孔子也部分地分了家。到崔述，他又把这方法开拓到《论语》上，指出《论语》里有一部分孔子的话是靠不住的，而后孔子言行的最早记录也部分地和孔子分了家。这是刘、啖之学的一条壮大的干流。荀子说："昔者江出于岷山，其始出也，其源可以滥觞；及其至江之津也，不放(方)舟，不避风，则不可涉也。"(《子道篇》)正写出了这条干流的奔腾浩瀚的盛况。再从这条干流的中心来说：啖助一派主张《左传》一书的史料是有来历的，但解《经》的话不可信，左氏未必是左丘明，就是说左丘明也不能说他即是《论语》里的左丘明；刘逢禄接续他们的未竟之绪，而后《春秋经》和《左传》分了家，左丘明和孔子也分了家。到康有为，知道左丘明的书只是《国语》，一部《左传》只是从《国语》里分析出来的；到崔适，知道今本《左传》不但解《经》的话是插进去的，就是记事方面也有许多插进去的或钞错了的，而后真左丘明和假左丘明的书也分了家。从前战国、秦、汉间人利用"合"的手段，把什么东西都收进来，堆积到孔子的宝座之下，造成了儒家，造成了经学，也几乎造成了孔教。想不到经过一两千年，学风丕变，什么都要"分"了。经了这一分，而后经学解体，

孔子不再可能成为教主。可见辨伪的工作，在我国旧有学术里比较富有科学性和民主性的，是我们应当继承的优秀遗产。我们应该吸收其精华而淘汰其糟粕，宋学取其批评精神，去其空谈；清代经学取其考证法，去其墨守汉儒说；今文经学取其较早的材料，去其妖妄与迷信，然后在这个基础上建立起新史料学来。

（二一）标点问题

最后谈一些标点问题。标点，就是古人所谓"章句之学"。章句之学是向来给人瞧不起的，所以做这种事情的人常被称为"章句陋儒"，和"三家村学究"居于同等地位。可是我们在今日，偏须做一做陋儒，为的是希望将来的人们容易做通儒。从前的社会组织简单，人事稀少，读书的人不妨把书中文字从容咀嚼；但现在的时代已不容我们度这优游的生活了。从前只要熟读几部书就可成一个学者；现在则研究的范围越窄，牵涉的学科越多，一个人需要的知识乃扩至无穷远了。所以我们要求于书的就是一读就明白。一部书而没有标点，看来多么麻烦。记得我们幼年读的古文都有圈点，又记得某文家曾说："圈点最能益人神智。"他们感到圈点的需要而无法说明其原因，所以只得使用这种玄妙的话语。其实他们的意思就是：有了圈点之后，既可使书中的意义加增其表显力，又可使读者减少其劳力而得到更清楚的认识。这种见解是不错的。况且以前文字学家常说"积字成句，积句成章"，他们劝人治学须从研究文字做起。文字之学已早从小学发展成专家之学了，为何章句之学何独不可从"陋儒"变成专门名家呢？

又有一种批评，以为标点古书是为古人穿西装。但这不过表示他们的成见。标点何尝是尽从西洋来的。《学记》述入学之序，说"一年，视离经辨志"。所谓"离经"，就是分绝经句，作最简单的点号。《说文》于"丨"下云："有所绝止，丨而识之也。"南宋岳珂《九经

三传沿革例》云：

> 监、蜀诸本皆无句读，惟建本始仿馆阁校书式，从旁加圈点，开卷了然，于学者为便；然亦但句读经文而已。惟蜀中字本，兴国本并点注文，益为周尽。

这可见馆阁（皇家图书馆）中校书都是用圈点的，印本书的圈点在宋朝就有了。今检岳珂所刊《相台五经》，如“人生十年曰幼学二十曰弱冠”，“幼”和“弱”均于字下加圈，以示其为读而非句；“学”和“冠”则于字旁加圈，表明它是一个整句。这样的分别句读，比较单有点的已经进一步了。明代刻书，在人名的右旁加“｜”号，在地名的右旁加“□”号的很多。这是标号的开始，比较单有点号的又精密了。到清初，又有积数句则加一画于字下的，比句为长，比章却短。例如毛奇龄的《西河合集》，就是如此。试钞他的《陈老莲别传》数行如下：

> 洪绶好画莲自称老莲｜数岁见李公麟画孔门弟子勒本能指其误处｜十四岁悬其画市中立致金钱｜初法傅染时钱唐蓝瑛工写生莲请瑛法傅染已而轻瑛瑛亦自以不逮莲终其身不写生曰此天授也｜

他虽没有说明用画的意义，或者也说不出理由来，但这正合于现在所称的“句”，主辞和宾辞全备的，可知毛奇龄已悟出这一义了。因为我们如用今日的标点加上去，便成为：

> 洪绶好画莲，自称老莲。数岁，见李公麟画孔门弟子勒本，能指其误处。十四岁，悬其画市中，立致金钱。初法傅染时，钱唐蓝瑛工写生，莲请瑛法傅染，已而轻瑛；瑛亦自以不逮莲，终其身不写生，曰：“此天授也！”

这很可见地无论东西，人无论古今，只要此理同则此心无不可同。所以中国书的标点已有深长的历史，依了文法分句亦已萌芽。不幸清代中叶以后，学者自矜好古，屏斥后来进步的东西以为不古，于是所刻的书以没有标点为通则，弄得它只成了士大夫的专有品而与平民隔离。这实在是"开倒车"的现象！

至于分章，最显著的自然是《诗三百篇》。其后如枚乘《七发》之类，每章就提行写。历代石经，常以空格表示分章。宋代所刻经书，每章之首都加一"〇"号。有许多笔记，每段的第一行顶格，其余则低一格。（本书原刻本《论语馀说》就是这样。）以前曾见一种笔记，（惜已忘其名，藏中山大学图书馆）是每段的第一行低一格而下面诸行则顶格；当时所以想出这个方法，原为省纸和清楚起见，不意竟暗合于西文的分段法。近见清初何焯评校本《困学纪闻》（浙江务本堂刻本），每条眉批的首一行皆低两格，其式如下：

阮逸字天隐官太常丞 有易鉴六卷 　　朱震撰汉上易传十一 卷丛说一卷 （卷一，页七）	王安石字介甫有易解 十四卷 　　青苗敛钱岂以不取取 之乎 （同上）

这岂不是同我们现在的办法一样！所以我们现在的标点，只有支点、逗点、感叹号、疑问号等用的是西洋货，引号一种用的是东洋货（这是日本人把西洋方式略加改变的。在我们的书上于引语毕时常注一"止"字于旁）而已，其余全是土货，我们只比清代初叶的人进了一步，正用不着大惊小怪。

而且用标点符号到《东壁遗书》上，正是东壁先生的宿愿。他在《丰镐考信录》中说：

> 盖缘初学读书，多不能诵长句，率于四五字处读断。如“知和而和”、“何必读书”、“饱食暖衣”、“夫子循循然”之类，相沿既久，遂以为固然耳。嗟夫，章句之学，通儒所鄙，然章句之士亦何可多得！韩子云：“凡为文宜略识字。”为文而能识字，说经而能知句读，此固非易之事也。

他又于《论语馀说》中举出句读之误数条，痛论积习之当改。他说因句读有误遂致文义不通，甚至改变史实，如《孟子·滕文公篇》“周公相武王诛纣伐奄三年讨其君”一语，旧时均把“周公相武王”为句，“诛纣伐奄”为句，遂把找奄的事归到武王身上，而不知武王时原无此事，乃系周王“相武王诛纣”，又于成王之世“伐奄三年讨其君”耳。即此可见句读实有求正确的必要。东壁先生既经见到了这一层，所以他如生于今日，一定要把他自己的著作标点而后付印的。我们现在印出这部书来，他应在九泉之下含笑接受呢。

可是标点一事，想来容易，实做甚难。即如此书，我标点好了，大家看了一定以为很平常，觉得我只费一番读书的功夫而已。但是“事非经过不知难”，天下的事情只有亲身做的才能知道其中的甘苦，只有从事工作的人才能知道完成一件工作的艰辛。这部书里，牵涉的古书太多了，古书中文字的解诂，文法的结构，言语的起讫，都是极难捉摸的。固然现在印了出来，似乎眉目疏朗，没有什么问题似的；但当我着手的时候，不知经过了多少的盘根错节。说不管前人之说罢，古书正如千仞的石壁，无法攀援而上。说依据前人之说罢，那正如解放前下火车时逢着一群车夫，手忙脚乱，拉拉扯扯，各各要你坐在他的车上，使你不知道应当坐在哪一辆好。挑一辆车还自由，只怕他们诓骗你，引你入迷途呢。因为如此，有时为了一个疑义，翻了三天的书仍是茫然。结果，只有勉强承受某一说，或径用己意去臆断。

试举数例。《论语》中“虽有周亲，不如仁人”二句，伪孔安国《论语注》云：

> 亲而不贤不忠则诛之，管、蔡是也。仁人谓微子、箕子，来则用之。

这是解为“周虽有亲族的管、蔡，还不如殷的有仁人微、箕，”“周”字是个专有名词。然而伪孔安国的《尚书传》就自己打了自己的嘴巴，他说：

> 周，至也。言纣至亲虽多，不如周家之少仁人。

这乃解为“纣虽有甚多之至亲，但不如周之有几个仁人”，“周”字就变成了形容词。究竟“周亲”是属于周呢，还是属于纣呢？“仁人”是属于纣呢，还是属于周呢？其后何晏作《集解》，用了伪孔《论语》说；朱熹作《集注》，用了伪孔《尚书》说。我们采用哪一个好呢？又如《论语·公冶长篇》“或曰雍也仁而不佞子曰焉用佞御人以口给屡憎于人不知其仁焉用佞”一章，上半固无问题，下半则大费踌躇。邢昺《疏》云：

> 言佞人御当于人，以口才捷给，屡致憎恶于人。……佞人既数为人所憎恶，则不知其有仁德之人，复安用其佞耶！

照这样讲，是“不知其仁，焉用佞”说的是佞人，这七字是“御人以口给，屡憎于人”的下半句，朱熹《集注》则云：

> 言何用佞乎，佞人所以应答人者，但以口取辨而无情实，徒多为人所憎恶尔。我虽不知仲弓之仁，然其不佞乃所以为贤，不足以为病也。

这样讲来，“不知其仁，焉用佞”乃是批评仲弓的，恰站在佞人的对

面，应当独立为一句。我们标点起来，以从哪一说为是呢？《论语》作于战国，文字还算平顺；到了《书》的《周诰》、《诗》的《周颂》，那是西周的东西，经过几百次的传写，错字错简不知有多少，自然更没有办法了。

这是句的方面。更看词的方面，其惑乱之状正不相上下。例如《诗·王风》中“彼留子嗟”，“彼留子国”，《毛传》解为“‘留’，大夫氏。子嗟，字也。子国，子嗟父”，则这两句加上标号应为“彼留子嗟”和“彼留子国”。朱熹《集传》云：“‘子嗟’，男子之字也。……妇人望其所与私者而不来，故疑……复有与之私而‘留’之者。……‘子国’亦男子字也。”则加标时应为“彼留子嗟”和“彼留子国”。惠周惕《诗说》又解为“‘嗟’者，语助；‘国’者，食邑”，那就是人事而非人名，标号也不用加了。这种地方，若用自己的意见去定，诚恐学力不足，也虑他人的不见信；若随顺旧说，实为我们的理性所不许，而且众说纷纭，也不知应选取哪一说才好：因此，工作时就常常感到痛苦。最爽快的，是得到新材料作证据。例如《楚辞·天问》中有“该秉季德”，“恒秉季德”的话，意义实在晦昧得很。前人不知而强为之解，于是训“该”为“兼”，训“季”为“末”，训“恒”为“常”，而云“启兼秉禹之末德”，“汤常能秉持契之末德”。（朱熹《楚辞集注》）指明这两句是启和汤的事了。直至王静安先生从甲骨卜辞中考出了季和王亥、王恒为殷的先王，才知道“该”“季”“恒”都是人名（见《卜辞中所见殷先公先王考》），我们就可标作“该秉季德”，“恒秉季德”，不须理会禹、汤们了。但古书中多少不能读的句子，哪会尽有新发见的材料来给我们作证呢！

“羲和”，在《山海经》及《楚辞》中是一个人，在《尧典》中就是四个人了。“重黎”，在《帝系》和《史记·楚世家》中应作一人之名，在《左传》、《国语》和《史记·太史公自序》中就成了二人之名了。这固然使得标号不能统一，但随文施标总算说得过去。至于文字中不显明其数目的，如《吕刑》中的“重黎”，该怎么办呢？又如孔

子之父，《左传》中称他为“郰叔纥”，郰是他的邑，叔是他的字，纥是他的名，本不是一个名词。然而假使标为“郰叔纥”，那么看着就乱了，只能当他是一个专名而标为“郰叔纥”。同样，《左传》中称秦国的公子鍼为“秦鍼”，称楚国的公子比为“楚比”，我们亦只能合国名于人名而标为“秦鍼”、“楚比”。

乔松年的《萝摩亭札记》（卷五）载着一段笑话。《穆天子传》中有一句“封膜昼于河水之阳”，“膜昼”是人名，“封”是封建。不意有一本“昼”字误书作“畫”，作《历代名画记》的张彦远自以为找到一段画史的材料了，就在他的书内写道：“封膜，周时人，善画。”我点此书，常自畏惧，怕也留下了这类的话柄。如果幸而免于此，则我但希望对于东壁先生负责任，而不希望对于古书负责任，因为古书的标点是一件大事，非语言学、历史学、古文籍校订学都有很高的成就时是不会达到完满的地步的。我只要把东壁先生自著的文字点得不错，又能把他所引的古书照了他自己的意思去点，在现在的情形之下也就可告无罪了。

前代学者引书，往往只综括了一个大意，文字尽有不符。东壁先生固然比较郑重，但出入处亦所不免。今作标点，也只得随顺了他的语气而加上引号，不悉计较其符合原文与否。又其误处亦未便纠正，因为我们的标点工作只是代他自己作的，不该求胜于他。试举一例。七经纬，《义疏》中常称为“某经说”（《〈礼·檀弓〉疏》引《郑志》，“当为注时，在文网中，嫌引秘书，故诸所牵图谶皆谓之‘说’云”），或称为“某经说文”（犹言某经说之文）。东壁先生未达此义，故于《经传禘祀通考》云“自春秋说文始有五年一禘之说”，又云“春秋说文之言本之公羊文二年传”，遂把“春秋说文”当作一种书的名目。现在标点此书，也只得顺了他的意思而加上书名标号了。

标点之法本没有一定的标准。几个人同点一部书，点号的多少，句子的长短，可以各不相同。只要文义不乱，语气不变，就是不同也没有什么大关系。不惟几个人同点时有出入而已，就是一个人先后所

点也往往不能一律。我这件工作只就职业的余闲零碎做了，本非一气贯注，而且点成一种即发寄沪付印，须彼此对勘时，前稿已不在手边，所以不一致的地方当然很多。还有自己见不到的错误，敬待读者诸君严格纠正。倘将来有重排版的机会，能改得一律，改得无误，那真是厚幸了！

附　　记

这篇序是我一九八〇年开始协助顾师写的，由于常有其他工作插进来，时写时辍，一直到他逝世也没有能完成，让他作最后的改定，亲自了却他多年来的宿愿，这是我感到非常遗憾的事。这篇序的战国、秦、汉部分是顾师自己写的，曾在燕京大学《史学年报》第二卷第二期上发表过，收入《古史辨》第七册时作了一些文字上的修改。后来顾师在他自己藏的一本《古史辨》第七册上又作过一些校订，这次都照改了。他为了清楚醒目，还为第九节到十二节加了标题，说明他后来想每一节都加上标题，只是没有全部拟定加上。顾师晚年对他的旧作中长一点的文章，都要分节加标题，如《从古籍中探索我国古代的西部民族——羌族》一文，原来是不分节和没有标题的，在整理中他就要我先代为分节和草拟标题，再由他自己改定。因此，此文第一至第八节的标题，我也就援例各拟补了一个。

顾师在亚东版的序中说：

> 这篇序文，我十年之内起了三回稿，可是没有一次能写成。

顾师所写的三个草稿，在清理中，都找到了。所以汉以后的部分，凡是顾师草稿中有的，大都沿用了他的原文，只在个别衔接的地方作了一些改动，后来在其他文章中看法有变动的，就改用后来的文字，草稿中列了题目而没有做的，则尽量找出他别的文章中的有关论述，予以补

上，只在找不到适当的文字和虽没有题目而必需增加的内容，我才作了一些补充。因此，这篇序文的后半部分，我只是遵照他的原意把他未完成的草稿联缀补充成文而已。

顾师在亚东版的序中又说：

> 汉以前书籍还少，读尽不难；汉以后则浩浩瀚瀚的四部书，有什么法子可以一口气把它吸完？与其为了这篇一时写不出的序，弄得这部书不能出版，不如把这部书先行出版而后慢慢地去做一部《辨伪学史》，将来可和这书并行。因此，就把已写成的一部分搁下了。我誓言于此：只要我有时间，我决不舍弃这个志愿；我一定要使一般人会得用了历史演进的眼光来看东壁先生和我们。

我没有能照顾师的意见，读尽了汉以后的有关辨伪史料再来增补，所以这部分的材料可以肯定说是不够充实的。另外，顾师已刊和未刊的著述很多，特别是他四百多万字的笔记，短时期内不可能一一阅遍，因此，即使在联缀顾师的有关论述，也可能会有遗漏。但如果读完了这些材料再来写它，那又不知到何年何月才能完成。因此，觉得还是把这个不完备不成熟的东西先拿出来，请大家批评指正。以后再慢慢地订补，做一部详尽的《辨伪学史》，实现顾师的遗愿。

新版《崔东壁遗书》的校订工作，是在顾师生前亲自指导下进行的。他说亚东版所收的附录材料，其中有些对了解崔述的思想和生平，用处不大，可以删去；《荞田剩笔》残稿，是在《崔述年谱》写成后才发现的，这里面的材料应该补纂进去。在新版中，这两个方面都在他具体指导下作了删补。书末的名目索引，是朱一冰同志参照原来的引得改编的，并校正了一些引得的差错和体例不一致的地方。在校订过程中，出版社给予很多支持，谨此致诚挚的感谢！

王煦华 1981 年 6 月

前言

目录前言　王煦华
序
第一章　阴阳五行说及其理想中的政治制度
第二章　封禅说
第三章　神仙说与方士
第四章　汉代受命改制的鼓吹与其实现
第五章　汉武帝的郊祀与求仙
第六章　天象的信仰与天变的负责者
第七章　灾异说和西汉的国运
第八章　黄老之言
第九章　尊儒学而黜百家
第十章　经书的编定与增加
第十一章　博士官
第十二章　经学的今古文问题
第十三章　通经致用
第十四章　王莽的受禅
第十五章　汉的改德
第十六章　古史系统的大整理
第十七章　经古文学的建立
第十八章　祀典的改定和月令的实行
第十九章　谶纬的造作
第二十章　谶纬的内容
第二十一章　谶纬在东汉时的势力
第二十二章　曹丕的受禅
附　中国辨伪史要略
前记
（一）古人缺乏历史观念
（二）战国、秦、汉间好古者的造伪
（三）孔子对于历史的见解
（四）战国以前的古史是“民神杂糅”的传说
（五）墨子的托古
（六）种族融合过程中造成的两个大偶像
（七）孟子的托古
（八）阴阳五行说所编排的古史系统
（九）道家的托古
（一〇）战国与西汉的疑古
（一一）司马迁与郑玄的整齐故事
（一二）东汉的疑古
（一三）萌芽阶段的结论
（一四）三国、六朝的造伪与辨伪
（一五）唐代的辨伪
（一六）宋代辨伪的发展
（一七）明代的造伪与辨伪
（一八）清代的辨伪
（一九）崔述的《考信录》
（二〇）唐以后辨伪的发展趋势
（二一）标点问题
附记